نصوص معاصرة

48
مجلة فصلية
تعنى بالفكر
الديني المعاصر

السنة الثانية عشرة، العدد الثامن والأربعون، خريف ٢٠١٧م ـ ١٤٣٩هـ

ملف العدد

التفسير الروائي للقرآن الكريم، الهويّة والدوْر والقيمة /1/

دراسات

قراءات

نصوص معاصرة

فصلية تعنى بالفكر الديني المعاصر
العدد الثامن والأربعون، السنة الثانية عشرة،
خريف ٢٠١٧م، ١٤٣٩هـ

البطاقة وشروط النشر

◀ نصوص معاصرة، مجلّة فصليّة تعنى ـ فقط ـ بترجمة النتاج الفكريّ الإسلاميّ إلى القارئ العربيّ.

◀ ترحّب المجلّة بمساهمات الباحثين في مجالات الفكر الإسلاميّ المعاصر، والتاريخ، والأدب، والتراث، ومراجعات الكتب، والمناقشات.

◀ يشترط في المادّة المرسلة أن تلتزم بأصول البحث العلمي على مختلف المستويات: المنهج، المنهجيّة، التوثيق، وأن لا تكون قد نُشرت أو أُرسلت للنشر في كتابٍ أو دوريّة عربيّة أخرى.

◀ تخضع المادّة المرسلة لمراجعة هيئة التحرير، ولا تعاد إلى صاحبها، نُشرت أم لم تنشر.

◀ للمجلّة حقّ إعادة نشر المواد المنشورة، منفصلةً أو ضمن كتاب.

◀ ما تنشره المجلّة لا يعبِّر بالضرورة عن وجهة نظرها.

◀ يخضع ترتيب الموادّ المنشورة لاعتباراتٍ فنّيّة بحتة.

بسم الله الرحمن الرحيم

فصليّة فكريّة

تعنى بالفكر الديني المعاصر

☐ المراسلات

لبنان ـ بيروت ـ ص. ب: ٣٢٧ / ٢٥

www.nosos.net | البريد الإلكتروني: info@nosos.net

☐ التنفيذ الطباعي ومركز النشر:

مؤسسة دلتا للطباعة والنشر، لبنان، الحدث، قرب مستشفى السان تريز، مفرق ملحمة كساب، خلف المركز الثقافي اللبناني، بناية عبد الكريم وعطية، تلفاكس: ٠٠٩٦١٥٤٦٤٥٢٠

البريد الإلكتروني: deltapress@terra.net.lb

☐ وكلاء التوزيع

- لبنان: شركة الناشرون لتوزيع الصحف والمطبوعات، بيروت، المشرّفية، مقابل وزارة العمل، سنتر فضل الله، ط٤، ص. ب: ١٨٤/٢٥، هاتف: ٢٧٧٠٠٧/٢٧٧٠٨٨(٩٦١١+).
- مملكة البحرين: شركة دار الوسط للنشر والتوزيع، هاتف: ١٧٥٩٦٩٦٩(٩٧٣+).
- جمهورية مصر العربية: مؤسسة الأهرام، القاهرة، شارع الجلاء، هاتف: ٧٧٠٤٣٦٥(٢٠٢+).
- الإمارات العربية المتحدة: دار الحكمة، دبي، هاتف: ٢٦٦٥٣٩٤(٩٧١٤+).
- المغرب: (سبريس) الشركة العربية الإفريقية للتوزيع والنشر والصحافة، الدار البيضاء، ٧٠ زنقة سجلماسة.
- العراق: ١ـ دار الكتاب العربي، بغداد، شارع المتنبي، هاتف: ٧٩٠١٤١٩٣٧٥(٩٦٤+). ٢ـ مكتبة العين، بغداد، شارع المتنبي، هاتف: ٧٧٠٠٧٢٨٨١٦(٩٦٤+). ٣ـ مكتبة القائم، الكاظمية، باب المراد، خلف عمارة النواب. ٤ـ دار الغدير، النجف، سوق الحويش، هاتف: ٧٨٠١٧٥٢٥٨١(٩٦٤+). ٥ـ مؤسّسة العطّار الثقافية، النجف، سوق الحويش، هاتف: ٧٥٠١٦٠٨٥٨٩(٩٦٤+). ٦ـ دار الكتب للطباعة والنشر، كربلاء، شارع قبلة الإمام الحسين، الفرع المقابل لمرقد ابن فهد الحلي، هاتف: ٧٨١١١١٠٣٤١(٩٦٤+).
- سوريا: مكتبة دار الحسنين، دمشق، السيدة زينب، الشارع العام، هاتف: ٩٣٢٨٧٠٤٣٥(٩٦٣+).
- إيران: ١ـ مكتبة الهاشمي، قم، كذرخان، هاتف: ٧٧٤٣٥٤٣(٩٨٢٥٣+). ٢ـ مؤسّسة البلاغ، قم، سوق القدس، الطابق الأول. ٣ـ دفتر تبليغات «بوستان كتاب»، قم، چهار راه شهدا، هاتف: ٧٧٤٢١٥٥(٩٨٢٥٣+).
- تونس: دار الزهراء للتوزيع والنشر، تونس العاصمة، هاتف: ٩٨٣٤٣٨٢١(٢١٦+).
- شبكة الإنترنت، مكتبة النيل والفرات: http://www.neelwafurat.com
- المكتبة الإلكترونية العربية على الإنترنت: http://www.arabicebook.com
- بريطانيا وأوروبا، دار الحكمة للطباعة والنشر والتوزيع: United Kingdom London NW1 1HJ. Chalton Street 88. Tel: (+4420)73834037.

محتـويات

العدد الثامن والأربعين، خريف ٢٠١٧م، ١٤٣٩هـ

ملف العدد

التفسير الروائي للقرآن الكريم، الهويّة والدّوْر والقيمة /١/

◻ دراسات

◻ قراءات

أصالة العقلائية في عملية التشريع الديني

ودَوْرها في إثراء فرضيات البحث الفقهي

حيدر حبّ الله

شرح المفهوم وتقديم صورة تعريفيّة

المقصود بهذه القاعدة (المحتملة) أنّ الأصل في المشرِّع الديني أنّه يمارس عمليّة التشريع وطرائق بيانه والكشف عنه ـ ولو غالباً ـ من خلال الطريقة الإنسانيّة العقلائيّة العامّة، لا من خلال ابتكاره طرقاً جديدة لا يعرفها العقلاء في وضع القوانين وبيانها والكشف عنها، ولا من خلال التعهُّد بهجران طرائق العقلاء في التقنين.

فإذا نظرنا في تجربة المقنِّن الديني فالمفترض أنّنا نجد مقنِّناً عقلائياً يمارس بيان قوانينه وتشريعاته بالطرق السائدة، ومن ثَمّ فافتراض أنّه ابتكر طريقةً جديدة في التقنين تحتاج إلى معطيات إضافيّة، فإذا لم تتوفَّرْ تلك المعطيات فإنّنا نتعامل معه على أنّه انتهج النهج البشري العقلائي في عرض منظومته التشريعيّة.

وهذا يعني أنّنا أمام فرضيّتين أساسيّتين:

الفرضية الأولى: إنّ المقنِّن الديني قد ابتكر طريقةً جديدة له في جعل القوانين والكشف عنها، وإنّ هذه الطريقة لم تكن مألوفةً في حياة العقلاء، بل قد يمكن القول بأنّها فريدة من نوعها، وإنّ طرائق العقلاء لا يمكن اعتبارها سبيلاً لفهم منهاجيات المقنِّن الديني في إنشاء التشريعات أو في بيانها.

ووفقاً لهذه الفرضيّة التي تُعتبر أصلاً في الأداء القانوني للمشرِّع الديني يلزم أن نرجع إلى موروث هذا المقنِّن؛ لنكتشف منه ـ حصراً ـ طريقته في التشريع، لا أن نرجع

إلى طرق الآخرين لنُسقطها على تجربة المقنِّن الديني.

الفرضية الثانية: إنّ المقنِّن الديني لم يقُمْ بابتكار طريقةٍ فريدة من نوعها في البيان التشريعي، بل مارس هذه العمليّة كما يمارسها العقلاء تماماً، فهذا هو المنطق الذي استخدمه، والذي على أساسه بإمكاننا فهم تجربته وتفسيرها.

ووفقاً لكلتا الفرضيّتين لا مانع من الاستثناء. فعلى الفرضيّة الأولى يمكن أن نقول بأنّه وإنْ أتى بطريقةٍ مبتكرة، والأصل في نشاطه هو المغايرة والتمايز عن التجربة العقلائيّة في التقنين والتشريع، ولا يُخرج عن هذا الأصل إلاّ بدليل، لكنْ من الممكن أن يعتمد هذه الطريقة أو تلك عند العقلاء.

وأما على الفرضيّة الثانية فنقول: إنّ مقتضى المسار العام لتجربة المقنِّن الديني أنّها لا تغترب عن النهج الإنساني في التشريع والتقنين، بل هي على المسار نفسه، لكنْ من الممكن أن تطوّر في هذا المسار، أو أن تخرج عنه في بعض الأحيان القليلة التي تحتاج في إثباتها الوقوعيّ إلى شاهدٍ.

ولا نقصد بالمرجعيّة الإنسانيّة العقلائيّة في التقنين الشرعي أنّ المشرِّع الإلهيّ لا تحوي تشريعاته شيئاً لا يعرفه العقلاء، ولا أنّ مضمونه التشريعي لا جديد فيه، ولا أنّ قوانينه لا امتياز فيها، فنحن هنا لا نبحث في المضمون التشريعي وما تحويه الأحكام الشرعيّة، إنّما نبحث في النهج والطرق التي سار عليها المشرِّع الديني عندما مارس عمليّة التشريع، والكشف عنها وإبرازها للناس.

كما أنّنا لا نبحث في طرق فهم النصوص الدينيّة والاجتهاد فيها، وهل أنّ هذه الطرق بشريّةٌ أو لا؟ إنّما نبحث في نفس الأداء الإلهيّ والنبويّ كيف كان؟ وأيَّ سبيلٍ سلك؟

وخلاصة القاعدة المزعومة هنا: إنّ المشرِّع الدينيّ انتهج نهج العقلاء في طرائق تشريعهم، إلاّ ما خرج بالدليل.

نحو مستندٍ ترجيحيّ للقاعدة / الأصالة المدّعاة

إنّ المستند الترجيحيّ الأساس الذي يمكن الاعتماد عليه في إثبات النهج

الإنسانيّ العقلائيّ في التشريع الدينيّ، هو:

أوّلاً: الرصد التاريخي للتجربة، فهذا الرصد يوضِّح لنا أنّ هذه التجربة ليس فيها شيءٌ أساسيّ مختلف عن أساليب الإنسان في البيان القانوني، بل والجعل القانوني.

ففي النصوص الدينيّة توجد فكرة التعليل التي تكشف عن أنّ المقنِّن اعتمد العلل لممارسة التقنين، وهذا شأنٌ بشري.

كما نجد الطرق المتعارفة ـ ولو آنذاك ـ في البيان القانوني على مستوى اللغة.

ونجد نهج التدرُّج في البيان ونهج العقوبة على المخالفة، ونهج الشدّة والخفّة الكاشفتين عن درجات الأحكام، وغير ذلك.

فنحن لا نلمس أنّ الطابع المافوق إنساني وعقلائي له حضورٌ في التجربة القانونيّة الدينيّة، بل عادةً ما نجد تشابهاً بين هذه التجربة وكثير من تجارب البشر، دون أن يمنع ذلك من الاستثناء والامتياز هنا أو هناك، كما قلنا آنفاً.

ثانياً: عدم ظهور أيّ مؤشِّرات على استغراب أو انتقاد أو حتّى ظهور تساؤلات حول الطريقة الجديدة التي استخدمها المشرِّع الدينيّ في بياناته، فإنّه لو كان قد اعتمد طريقةً ما فوق عقلائيّة، مجافياً الطرق العقلائيّة في العمليّات والبيانات التشريعيّة، لظهرت مرحلةٌ يمكن تسميتها بمرحلة محاولة فهم الطريقة الجديدة، ومع ذلك نحن لا نجد شيئاً يُذْكَر في هذا المجال. وهذا شاهدٌ واضح على أنّ المسلمين وغيرهم قد تلقّوا هذه الطرق التشريعيّة على أنّها مأنوسةٌ غير غريبة ولا جديدة عليهم... نعم، مضمونها كان جديداً في جملةٍ من الأحكام الشرعيّة، لكنّ طريقة التشريع لم تكن ظاهرةً مجافية للنَّمَط العقلائي.

هذان الشاهدان يقدِّمان ترجيحاً لفرضيّة البحث هنا، ولا نريد منهما أكثر من مستوى الترجيح.

حدود القاعدة واستشراف النتائج

انطلاقاً ممّا تقدّم يمكن لنا أن نفهم الظاهرة القانونيّة الدينيّة ضمن الأطر

التالية:

١. إنّها ظاهرة عقلائيّة إنسانيّة في مسارها العام، ومن ثَمّ يمكن فهمها من خلال الذهنيّة البشريّة في التقنين، دون أن يمثّل ذلك إسقاطاً زائفاً.

٢. إنّ ذلك لا يمنع من أن يستبدّ المشرِّع الدينيّ أحياناً بطرقٍ خاصّة به غير مفهومة عقلائياً، كما قيل في مثل اعتماده القرائن المنفصلة في البيان، شرط أن نتمكّن من إثبات هذا المدَّعى بالشواهد والأدلّة.

٣. النتيجة الأكثر أهمِّيةً لهذه القاعدة هي ذات بُعْدٍ إيجابي وسلبي:

أ. **أمّا البُعْد السلبي** فيكمن في أنّ أيَّ طريقةٍ تشريعيّة غريبة عن العقلاء وغير مفهومة لا يمكن نسبتها إلى المشرِّع الديني إلاّ بدليلٍ قويّ؛ لأنّها تسير على خلاف المسار العام في طريقته ونهجه.

ب ـ **وأمّا البُعْد الإيجابي** فيكمن في أنّ أيَّ طريقةٍ تشريعيّة يعرفها العقلاء، وتكون متوالمة مع نهجهم في التشريع والبيان القانونيَّين، فمن الممكن أن يكون الشارع الدينيّ قد انتهجها بالفعل في إدارته لحركة تشريعاته.

ومعنى ذلك أنّ واحدة من أهمّ وأخطر طُرُق فهم التجربة القانونيّة الدينيّة هو فهم طرائق البشر وأساليبهم العقلائيّة في التقنين. فإذا رأينا أسلوباً تقنينيّاً يمارسه العقلاء فهذا معناه ـ تلقائيّاً ـ إمكان أخذه افتراضاً من افتراضات العمليّات التشريعيّة للمقنِّن الديني.

نماذج من أمثلة توضيحيّة

ولكي نوضِّح الفكرة أكثر، مع إيجازٍ، نشير إلى بعض الأمثلة المختصرة والسريعة:

المثال الأوّل: إنّ في حياة العقلاء أصولاً قانونيّة وتشريعات تحظى بالديمومة ولو النسبيّة، وهناك تشريعات يُنشئها العقلاء لإدارة مرحلةٍ زمنيّة أو وضعٍ زمنيّ أو ظرفٍ معيَّن.. هذا أصلٌ عقلائي في التقنين.

وعليه، فمن الوارد جدّاً أن يكون المشرِّع الديني قد انتهج هذا النهج في

قوانينه، وعلى الفقيه في كلّ بحثٍ فقهي أن يطرح هذا الموضوع بوصفه فرضيّةً من فرضيّات المسألة الفقهيّة.

المثال الثاني: إنّ المقنِّنين من العقلاء كما يمارسون بيان القانون، قد يتدخَّلون في وضع معايير غالبيّة لضبط موضوعات القوانين، والغَرَض هو ضمان الالتزام بالقانون نفسه، حتّى لا تحدث استنسابية وأخطاء تقديريّة من الرعيّة والعاملين بالقانون. وهذا ما نسمّيه بالشخصية الموضوعيّة للمقنِّن (نسبةً لموضوع القانون والحكم).

معنى هذا الكلام أنّ المعايير النسبيّة الهلامية تضرّ بالمقنِّن، فلو قال: إذا وجدْتَ نفسك مُتْعَباً فلسْتَ ملزماً بالعمل... فإنّ هذه الطريقة من البيان القانوني وإنْ كانت سليمةً، لكنّها هلاميّة، فقد يستغلّها الموظَّفون، وقد يتوهَّم موظّفٌ أنّه مُتعب، وتضيع الحدود الدقيقة لمفهوم التعب... إنّ هذا ما يدفع المقنِّن للتدخُّل في وضع معيار موضوعي غالبي ـ بدل عنوان التعب ـ لضمان تحقُّق أغراضه القانونيّة؛ فيقول مثلاً: إذا كان لديك العارض الصحّي الفلاني أو الفلاني أو الفلاني يمكن لك التغيُّب عن العمل، فهو قد استبدل عنوان التعب بالعارض الصحي المحدَّد، والذي يفضي بطبعه إلى التعب وفق تشخيصٍ طبّي غالبي.

وعليه، فمن الممكن أنّ المقنِّن الديني قد فعل ذلك في منظومة تشريعاته التي بأيدينا؛ لأنّ هذا السبيل سبيلٌ عقلائيّ ينتهجه العقلاء في وضع القوانين. فمن الممكن أن يكون التعب هو معيار الإفطار وقَصْر الصلاة في السفر؛ لكنَّ المشرِّع وضع مسافةً أو زماناً معيَّناً للقَصْر، بدلاً عن عنوان التعب؛ لكون ذلك أضبط آنذاك في تحقُّق الموضوع.

وهذا كلُّه يعني أنّ الفقيه عندما يريد أن ينظر في النصوص الدينيّة الأمّ يلزمه قبل ذلك أن يَعِيَ جيّداً الإمكانات والطرائق البشريّة ـ وخاصّة التي كانت متداولة تاريخيّاً في ظرف النزول ـ في ممارسة التقنين وبيانه، ثم يحمل معه هذه الطرائق بوصفها فرضيّات إمكانيّة يُحتمل أنّ المشرِّع الدينيّ قد استخدمها في ممارساته التشريعيّة.

وهذا الأمر سوف يفتح عيون الفقيه على أكثر من فرضيّةٍ في تجربة المشرِّع الدينيّ، وخيارات دلالة النصوص، بدل أن يُبْقيه حبيس الألفاظ والإطلاقات فقط.

وكلامُنا برمّته لا يعني ثبوت استخدام المشرِّع الديني لهذه الطريقة أو تلك، بقدر ما يعني لزوم حمل هذه الطرق بوصفها فرضيّات يلزم استحضارها في فهم النصوص الدينيّة؛ إذ حملها كفرضيّات قد ينبّه الفقيه أحياناً إلى مؤشّرات قد تساعده على تكوين فهمٍ مختلف. فمثلاً: قد يفهم الفقيه حينئذٍ ـ وهذا مجرَّد مثال لا أُريد الآن أن أختاره ـ من قوله تعالى: ﴿..**وَمَنْ كَانَ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ**..﴾ (البقرة: ١٨٥)، قد يفهم أنّ تشريع الإفطار في السفر كان لخصوصيّة العُسْر في الصيام فيه، فإذا تحوَّل الصيام في السفر (أعني حساب الفراسخ المعدودة القليلة) إلى صيام لا عُسْر فيه على الإطلاق فهذا يشير إلى تغيُّرٍ في طبيعة الحكم، الأمر الذي قد يذهب بالفقيه إلى تكوين فهمٍ مختلف لنصوص المسافة بوصفها معياراً في السفر، فإمّا يربطها بتساوي الزمان والمسافة آنذاك، أو يقول بأنّ النبيّ مثلاً وضع هذه المسافة باعتبار كونها موجبةً نوعاً للتعب آنذاك، فيكون قد مارس الشخصيّة الموضوعيّة للمقنِّن، والتي قلنا بأنّها شخصيّة عقلائيّة في التقنين.

وما قلناه لا يختصّ بفرضيّة عقلائيّة المقنِّن الدينيّ، بل يجري حتّى لو فرضنا أنّ له طريقةً خاصّة، لكنّ اعتباره مقنِّناً عقلائيّاً يرفع من احتماليّات هذه الفرضيات، ويلزمنا أكثر بالاهتمام بها، ومن ثَمَّ فما يسير عليه الدرس الفقهي أحياناً من عدم خطور بعض الفرضيّات في ذهن الفقيه أثناء البحث، وكأنّها منتفيةٌ مسبقاً، سببه هذه الذهنيّة التي تحصر أداء المقنِّن الدينيّ بأسلوبٍ محدَّد، وتقصر عن الاطّلاع أو عن استحضار الأساليب الأخرى التي يعرفها البشر أيضاً، مع أنّ كلّ الأساليب تكاد تكون متساوية النسبة لبعضها في الفرضيّات البحثية موضوعيّاً.

أحبَبْتُ طرح هذه الفكرة بوصفها ورقةً للتداول، لا أكثر؛ لكي نضيء في العملية الاستنباطيّة على فرضيّات أكثر أثناء البحث الاجتهادي، والله الموفّق والمعين.

الحديث والقرآن

دور الحديث الشريف في تفسير القرآن

الشيخ محمد هادي معرفت(*)

ترجمة: حسن علي الهاشمي

هل يمكن لنا أن نستفيد من الروايات في تفسير القرآن الكريم؟

يقال: إن الرواية إذا لم تبلغ حدّ التواتر، أو لم تقترن بالقرائن القطعية، لا يمكن الاستفادة منها في التفسير؛ وذلك للشك في صحّة سندها، وتسمّى بحسب المصطلح بـ «خبر الواحد» الذي لا يورث اليقين. نعم، إذا بلغت حدّ التواتر (إخبار جماعة لا يتصوّر في حقهم التواطؤ على الكذب)، أو كانت محفوفة بالقرائن والشواهد الداخلية والخارجية، فعندها سيكون الخبر مورثاً لليقين، ويمكن الاستناد والركون إليه.

وهذا الكلام يقوم على اعتبار خبر الواحد من باب التعبُّد الشرعي فقط، وهو إنما يصح في المسائل الفقهية فقط؛ إذ يمكن التعبّد في المسائل العملية، دون المسائل النظرية. وبعبارة أخرى: قد يمكنك أن تحمل شخصاً أن يأتيك بشربة ماء من خلال إصدار الأمر إليه، ولكنك لا تستطيع أن تحمله على الاعتقاد بمسألة من خلال إصدار الأمر إليه بذلك. ومن هنا لا يصح توظيف خبر الواحد في التفسير والمسائل الاعتقادية.

ثم إن التعبُّد إنما يكون ممكناً إذا ترتَّب عليه أثر شرعي، وهذا لا يمكن

(*) أحد أبرز علماء القرآنيّات في القرن العشرين، فقيهٌ معروف، وصاحبُ مؤلَّفات كثيرة في الدفاع عن القرآن وصيانته من التحريف. توفّي عام ١٤٢٧هـ.

تصوُّره إلا في دائرة عمل المكلفين.

ومن هنا قال الشيخ المفيد في كتابه (شرح اعتقادات الصدوق): «خبر الواحد في هذا الباب لا يوجب علماً، ولا عملاً»، بمعنى أن خبر الواحد في مجال المعارف والعقائد لا يوجب علماً حتى يمكن توظيفه، ولا يترتب عليه عمل حتى يصحّ فيه التعبّد.

وقد ذهب الشيخ الطوسي ـ في (تفسير التبيان) ـ إلى الاعتقاد بانتفاء إمكانية الاستفادة من خبر الواحد في التفسير؛ إذ يقول: «ينبغي أن يرجع إلى الأدلة الصحيحة؛ إما العقلية، أو الشرعية، من إجماعٍ عليه، أو نقلٍ متواتر به عمَّن يجب اتباع قوله، ولا يقبل في ذلك خبر واحد، وخاصة إذا كان مما طريقه العلم. ومتى كان التأويل يحتاج إلى شاهد من اللغة فلا يقبل من الشاهد إلا ما كان معلوماً بين أهل اللغة، شائعاً بينهم. وأما طريقة الآحاد من الروايات الشاردة والألفاظ النادرة فإنه لا يقطع بذلك، ولا يجعل شاهداً على كتاب الله، وينبغي أن يتوقف فيه، ويذكر ما يحتمله»[1].

وقد ذهب المحقق النائيني بدوره إلى الاعتقاد بأن حجية خبر الواحد إنما تصح في المسائل الفقهية ذات الأثر الشرعي فقط، وقال بشأن حجية الخبر: «إن الخبر إنما يكون مشمولاً لدليل الحجية إذا كان ذا أثر شرعي»[2].

يضاف إلى ذلك أن الذين فسّروا الحجية بـ «المنجزيّة» و«المعذريّة» ـ مثل: المحقق الخراساني ـ خصَّصوها بموارد العمل التي يمكن فيها تصوّر الفعل والترك، ويختص ذلك بالأحكام العملية الإلزامية فقط.

وقال العلامة الطباطبائي: «أما الأحاديث غير قطعية الصدور (المسمّاة بأخبار الآحاد، والتي اختلف المسلمون في حجيتها وعدم حجيتها) فأمرها يرجع إلى المفسِّر نفسه... وأما الشيعة فالذي ثبت ـ تقريباً ـ عندهم في علم أصول الفقه حجية الخبر الواحد موثوق الصدور في الأحكام الشرعية [فقط]، ولايعتبر في غيرها»[3].

وقد أكد العلامة الطباطبائي على هذا الرأي في أكثر من موضع من تفسير الميزان، وأصرّ على عدم اعتبار حجية خبر الواحد في التفسير، ولم يستسِغْ استخدامه في بيان وتفسير معاني القرآن الكريم.

وقال في بيان قصة لوط من سورة هود: «الذي استقر عليه النظر اليوم في المسألة

أن الخبر إنْ كان متواتراً أو محفوفاً بقرينة قطعية فلا رَيْبَ في حجّيتها، وأما غير ذلك فلا حجية فيه، إلا الأخبار الواردة في الأحكام الشرعية الفرعية إذا كان الخبر موثوق الصدور بالظن النوعي فإنّ لها حجية؛ وذلك أن الحجية الشرعية من الاعتبارات العقلائية، فتتبع وجود أثر شرعي في المورد يقبل الجعل والاعتبار الشرعي، والقضايا التاريخية والأمور الاعتقادية لا معنى لجعل الحجّية فيها؛ لعدم أثر شرعي، ولا معنى لحكم الشارع بكون غير العلم علماً، وتعبيد الناس بذلك...»(٤).

وقال في موضعٍ آخر: «لا معنى لإرجاع فهم معاني الآيات ـ والمقام هذا المقام ـ إلى فهم الصحابة وتلامذتهم من التابعين حتّى إلى بيان النبي؛ فإن ما بينه إما أن يكون معنى يوافق ظاهر الكلام فهو مما يؤدي إليه اللفظ ولو بعد التدبُّر والتأمُّل والبحث؛ وإما أن يكون معنى لا يوافق الظاهر، ولا الكلام يؤدّي إليه، فهو مما لا يلائم التحدّي، ولا تتم به الحجة...»(٥).

ثم استطرد العلامة بعد ذلك قائلاً: «على أن الأخبار المتواترة عنه المتضمنة لوصيته بالتمسك بالقرآن، والأخذ به، وعرض الروايات المنقولة عنه على كتاب الله، لا يستقيم معناها إلا مع كون جميع ما نقل عن النبي مما يمكن استفادته من الكتاب. ولو توقَّف ذلك على بيان النبي كان من الدَّوْر الباطل، وهو ظاهرٌ»(٦).

ليختم بعد ذلك قائلاً: «فالحق أن الطريق إلى فهم القرآن الكريم غير مسدود، وأن البيان الإلهي والذكر الحكيم بنفسه هو الطريق الهادي إلى نفسه، أي إنه لا يحتاج في تبيين مقاصده إلى طريق، فكيف يتصور أن يكون الكتاب الذي عرفه الله تعالى بأنه هدى، وأنه نور، وأنه تبيان لكلّ شيء، مفتقراً إلى هادٍ غيره، ومستنيراً بنور غيره، ومبيناً بأمر غيره؟»(٧).

وقد سبق له أن قال قبل ذلك بصفحات: «المحصَّل أن المنهيّ عنه إنما هو الاستقلال في تفسير القرآن، واعتماد المفسر على نفسه من غير رجوع إلى غيره. ولازمه وجوب الاستمداد من الغير بالرجوع إليه. وهذا الغير لا محالة إما هو الكتاب؛ أو السنّة. وكونه هو السنّة ينافي القرآن، ونفس السنّة الآمرة بالرجوع إليه، وعرض الأخبار عليه، فلا يبقى للرجوع إليه والاستعداد منه في تفسير القرآن إلاّ نفس

القرآن»[٨].

وعلى هامش آية الولاية من سورة المائدة قال بشأن نزول آية من سورة المعارج: «وبعد هذا كله فالرواية من الآحاد، وليست من المتواترات، ولا مما قامت على صحتها قرينة قطعية. وقد عرفْتَ من أبحاثنا المتقدمة أنا لا نعوّل على الآحاد في غير الأحكام الفرعية، على طبق الميزان العامّ العقلائي الذي عليه بناء الإنسان في حياته»[٩].

وفي الأساس فإن العلامة ـ بناء على ما تقدَّم ـ لا يرى خبر الواحد طريقاً لإحراز الواقع، ولذلك لا يكون معتبراً.

وقال ضمن تفسيره الآية ٤٤ من سورة النحل: «في الآية دلالة على حجّية قول النبيﷺ في بيان الآيات القرآنية. وأما ما ذكره بعضهم أن ذلك في غير النصّ والظاهر من المتشابهات، أو في ما يرجع إلى أسرار كلام الله وما فيه من التأويل، فمما لا ينبغي أن يُصغى إليه. هذا في نفس بيانهﷺ، ويلحق به بيان أهل بيته؛ لحديث الثقلين المتواتر وغيره. وأما سائر الأمة من الصحابة أو التابعين أو العلماء فلا حجّية لبيانهم؛ لعدم شمول الآية، وعدم نصٍّ معتمد عليه يعطي حجّية بيانهم على الإطلاق»[١٠].

ثم أضاف قائلاً: «هذا كله في نفس بيانهم المتلقّى بالمشافهة. وأما الخبر الحاكي له فما كان منه بياناً متواتراً، أو محفوفاً بقرينة قطعية وما يلحق به، فهو حجّة؛ لكونه بيانهم؛ وأما ما كان مخالفاً للكتاب، أو غير مخالف لكنّه ليس بمتواترٍ ولا محفوفاً بالقرينة، فلا حجِّية فيه؛ لعدم كونه بياناً في الأول، وعدم إحراز البيانية في الثاني. وللتفصيل محلٌّ آخر»[١١].

والخلاصة هي أن استدلال العلاّمة على عدم اعتبار خبر الواحد في الكشف عن معاني القرآن يقوم على دعامتين رئيستين، وهما:

١ـ إن لاعتبار وحجية خبر الواحد صبغة تعبُّدية، بمعنى أنها من التواضع والتعاقد الشرعي، وليست حجية ذاتية، وهذا إنما يمكن في الموارد التي يترتب عليها أثر شرعي. ومن هنا فإنه لا يكون متصوّراً إلا في مورد عمل المكلفين، وهذا لا يتوفر إلاّ في مجال الفقه.

٢ـ إن خبر الواحد لا ينطوي على كاشفية قطعية عن الواقع؛ ولذلك لا يكون كاشفاً عن بيان المعصوم، ولا كاشفاً عن المراد الواقعي للآية.

يضاف إلى ذلك أن المستفاد من روايات العرض [على الكتاب] أننا إذا أردنا التأكد من صحّة مفاد خبر الواحد وجب علينا الاستعانة بالقرآن، فإذا توقفت الاستعانة بالقرآن على الرجوع إلى خبر الواحد لزم الدَّوْر!

بَيْدَ أن هذا الاستدلال لا يبدو تامّاً؛ وذلك للأمور التالية:

إن اعتبار خبر الواحد الثقة ليست له صبغة تعبّدية، وإنما هو من وجهة نظر العقلاء ينطوي على كاشفية ذاتية، وإن الشارع أمضى هذه السيرة العقلائية.

إن الناس يقومون في حياتهم على ترتيب الآثار على إخبار مَنْ يثقون به، ويتعاملون معه معاملة الواقع المعلوم. وهذا ليس من التعاقد أو التواضع أو التعبُّد المحض، بل يأتي من ناحية ما يتمتع به هذا الإخبار من الكاشفية.

وإن الشارع المقدّس ـ الذي هو سيد العقلاء ـ قد أمضى هذه السيرة، ولم يشكل عليها، إلاّ في الموارد التي يفتقر فيها الناقل إلى الصفات الموجبة للوثوق والاطمئنان. ولا يخفى أنه لا يصح ترتيب الأثر على كلام هذا الشخص إلا بعد التحقيق والتبيّن. ومن هنا يأتي قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ**﴾ (الحجرات: ٦). ومن هنا لا يقتصر اعتبار خبر الواحد الثقة على خصوص الفقه والأحكام الشرعية، وليس هو من باب الحجّية التعبدية، بل هو اعتبارٌ عامّ سار عليه العقلاء في جميع الموارد، ومن بينهم الشارع المقدَّس.

ومن هنا فإن إخبار العدل الثقة عن المعصومﷺ يتصف بالاعتبار العقلائي الممضى من قبل الشارع ـ سواء في الأحكام الفقهية أو في تفسير القرآن ـ، فهو يعتبر على كلّ حالٍ بياناً كاشفاً عن بيان المعصوم، ويكون حجةً كما لو أن الشخص سمعه من المعصوم مباشرة.

بل إننا إذا قلنا بعدم اعتبار إخبار العدل الثقة في باب التفسير سوف نحرم أنفسنا من جميع كلمات المعصومين وكبار الصحابة والتابعين، وسوف تنحصر فائدة

كلماتهم بعصر حضورهم. ولا يخفى أن مثل هذا الكلام يضاهي الحرمان المؤبَّد!

وقد قال أستاذنا المعظَّم السيد الخوئي في هذا الشأن: «وقد يُشكل في حجّية خبر الواحد الثقة إذا ورد عن المعصومين. ووجه الإشكال في ذلك أن معنى الحجية التي تثبت لخبر الواحد أو لغيره من الأدلة الظنية هو وجوب ترتيب الآثار عليه عملاً في حال الجهل بالواقع، كما تترتَّب على الواقع لو قطع به، وهذا المعنى لا يتحقَّق إلا إذا كان مؤدى الخبر حكماً شرعياً أو موضوعاً قد رتب الشارع عليه حكماً شرعياً، وهذا الشرط قد لا يوجد في خبر الواحد الذي يروى عن المعصومين في التفسير.

وهذا الإشكال خلاف التحقيق؛ فإنا قد أوضحنا في مباحث (علم الأصول) أن معنى الحجّية في الأمارة الناظرة إلى الواقع هو جعلها علماً تعبُّدياً في حكم الشارع، فيكون الطريق المعتبر فرداً من أفراد العلم، ولكنه فردٌ تعبّدي، لا وجداني، فيترتَّب عليه كل ما يترتَّب على القطع من الآثار، فيصحّ الإخبار على طبقه كما يصحّ أن يخبر على طبق العلم الوجداني، ولا يكون من القول بغير علمٍ.

ويدلّنا على ذلك سيرة العقلاء، فإنهم يعاملون الطريق المعتبر معاملة العلم الوجداني، من غير فرقٍ بين الآثار. فإن اليد مثلاً أمارةٌ عند العقلاء على مالكية صاحب اليد لما في يده، فهم يرتِّبون له آثار المالكية، وهم يخبرون عن كونه مالكاً للشيء بلا نكير، ولم يثبت من الشارع ردعٌ لهذه السيرة العقلائية المستمرة»[١٢].

ومناقشتنا الوحيدة لكلام السيد الأستاذ تكمن في اعتباره الحجية لخبر الواحد من باب العلم التعبّدي، في مقابل العلم الوجداني، مع وحدة الأثر بطبيعة الحال! في حين أن المبنى في اعتبار خبر الواحد الثقة ليس شيئاً آخر غير بناء العقلاء، وليس للشارع في هذا البناء والاعتبار من دورٍ سوى الإمضاء، ويعود هذا الإمضاء لما في قول خبر الواحد من الكاشفية التامّة التي لا يوجد للتعبُّد طريق إليها على الإطلاق.

وعلى أيّ حال فإن كبار علماء الإسلام كانوا منذ اليوم الأول وإلى هذه اللحظة ينظرون إلى خبر الواحد الثقة بنظرة الاعتبار في جميع الموارد والمجالات.

الهوامش

(١) أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، التبيان في تفسير القرآن ١: ٧، الأميرة للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، بيروت، ٢٠١٠م.

(٢) الفياض، أجود التقريرات ٢: ١٠٦.

(٣) العلامة محمد حسين الطباطبائي، القرآن في الإسلام: ٧٧، تعريب: السيد أحمد الحسيني، مكتبة فدك، ط١، قم، ٢٠٠٤م.

(٤) العلامة محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١٠: ١٨٢.

(٥) المصدر السابق ٣: ٨٧.

(٦) المصدر السابق ٣: ٨٨ ـ ٨٧.

(٧) المصدر السابق ٣: ٨٨.

(٨) المصدر السابق ٣: ٧٩.

(٩) المصدر السابق ٦: ٥٩.

(١٠) المصدر السابق ١٢: ٢٧٨.

(١١) المصدر السابق ١٢: ٢٨٨.

(١٢) السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، البيان في تفسير القرآن: ٢٩٨ ـ ٢٩٩، منشورات أنوار الهدى، ط٨، ١٩٨١م.

الروايات التفسيرية في المصادر الشيعية

المنهجية والحجِّية

د. الشيخ مهدي مهريزي(*)

ترجمة: حسن علي

مدخلٌ

تنقسم الروايات ـ ذات الصلة المباشرة بالقرآن الكريم ـ إلى قسمين رئيسين:

فمن بين هذه الروايات ما يعمل على التعريف بالقرآن، فهي تبحث في مسائل من قبيل: منزلة القرآن الكريم، وقواعد فهم القرآن، وعلوم القرآن، وفضائل السور، وما إلى ذلك من المسائل. وسوف نعمد في هذا المقال إلى بحث هذا النوع من المسائل تحت عنوان «معرفة القرآن على أساس الروايات».

والقسم الثاني هو الروايات التي تعمل على تفسير المراد من الآيات بشكلٍ وآخر، أو إنها تمهّد الأرضية لفهم الآيات. وسوف نتحدث في هذا المقال عن هذا القسم من الروايات تحت عنوان «الروايات التفسيرية». كما أن هذا القسم الثاني من الروايات هو موضوع بحثنا في هذا المقال.

إن الروايات والأحاديث التفسيرية تشكل جانباً كبيراً من التراث الروائي لدى المسلمين. وطبقاً للموسوعات والمصادر الحديثية الخاصة بالروايات التفسيرية ـ التي تمّ تأليفها منذ القرن العاشر إلى القرن الثاني عشر للهجرة ـ يصل عدد هذه الروايات إلى ما يربو على ١٥٠٠٠ رواية.

(*) أستاذٌ حوزويّ وجامعيّ معروف. له مصنَّفاتٌ عدّة.

قال الحافظ جلال الدين السيوطي(٩١١هـ)، في كتابه (الإتقان في علوم القرآن)، متحدِّثاً عن عدد الروايات التي جمعها في كتاب له تحت عنوان (الدرّ المنثور في التفسير بالمأثور): «قد جمعت كتاباً مسنداً فيه تفاسير النبي‘ والصحابة، فيه بضعة عشر ألف حديث، ما بين مرفوع وموقوف»[1].

وقد جمع السيد هاشم البحراني(١١٠٧هـ)، في تفسير البرهان، ١٢١٢٨ حديثاً؛ وعبد العلي الحويزي(١١١٢هـ)، في تفسير نور الثقلين، ١٣٤٢٢ حديثاً.

لا يخفى أن الكثير من هذه الروايات الواردة في هذه الموسوعات قد تكرر، ولكنْ حتى لو أخذنا موارد التكرار بنظر الاعتبار يبقى عدد هذه الأحاديث زائداً على خمسة عشر ألفاً.

وبالالتفات إلى هذا الحجم الكبير والكم الواسع من هذه الروايات يجب أن تكون قد خضعت للكثير من البحث الجادّ، من قبيل: الحجّية، والمنهجية. ولكننا لم نشهد في العقد الأخير سوى القليل من الأبحاث والدراسات في هذا الشأن، ولا نزال في بداية الطريق.

نسعى في هذا المقال إلى الخوض في مسألتين جادتين ورئيستين بشأن هذه الروايات التفسيرية: **إحداهما**: حجِّية هذه الروايات؛ **والأخرى**: منهجية هذه الروايات. وعليه سوف نقدِّم أبحاث هذه المقالة ضمن قسمين، وهما: منهجية الأحاديث التفسيرية؛ وحجية الأحاديث التفسيرية.

ولكنْ قبل الدخول في صلب البحث يجب علينا أن نبين بعض المقدمات الضرورية ضمن هذا المدخل. والمقدّمات الجديرة بالذكر هنا عبارة عن: المفاهيم، والفرضيات، وتطور كتب التفسير الروائي؛ إذ يبدو من المهم الخوض في هذه الموضوعات الثلاثة من أجل الإحاطة والإشراف على الأبحاث المقبلة، وكيفية تحليلها ودراستها.

١ـ المفاهيم

لا بُدَّ من التدقيق هنا في ثلاثة مفاهيم، والكشف عن المعنى الدقيق والواضح

منها، وهي: الروايات التفسيرية، والتفسير الروائي، والتفسير الأثري. ليس بأيدينا أبحاثٌ واضحة بشأن هذه المفاهيم (أو المصطلحات) الثلاثة، والفوارق الدقيقة بينها، ولكن يمكن الحصول على تحديد أبعاد كل واحد منها بملاحظة كتب التفسير الروائي والفهم العام لها. وقد تمّ طرق هذا المسار من خلال التعاريف التالية:

الرواية التفسيرية ـــ

هناك مَنْ يذهب إلى القول بأن كل رواية تؤدي إلى بيان مضمون آيات القرآن بشكلٍ من الأشكال تُعَدّ رواية تفسيرية، حتى لو لم تشتمل على أيّ إشارةٍ إلى آية بعينها.

«إن الرواية التفسيرية عبارةٌ عن قول أو فعل أو تقرير المعصوم، أو مجموعة من القضايا والأمور المرتبطة بالمعصومعليه السلام، والتي نفهم في ضوئها جهة من الجهات القرآنية.

وهذا التعريف يشمل مجموعات من الحديث المصطلح وغير المصطلح.

إن الحديث التفسيري المصطلح يشمل الأحاديث الناظرة إلى آيةٍ أو آيات بعينها، أو الناظرة إلى قاعدة عامة من قواعد فهم القرآن الكريم... ومن هنا فإن روايات التفسير المصطلح، تشمل المجموعات التالية:

أ. الروايات المشتملة على جميع ألفاظ الآية أو جزء منها.

ب ـ الروايات المشتملة على تلميح أو إشارة إلى آية بعينها.

ج ـ الروايات المبيّنة لموضوعٍ خاصّ من موضوعات آية بعينها أو حكم من أحكامها.

د ـ الروايات المشتملة على ما يرتبط بشأن النزول، من قبيل: الروايات المبيّنة لسبب النزول، أو مورد النزول، أو الأجواء والزمان والمكان الذي نزلت فيه الآية أو الآيات.

هـ ـ الروايات المرتبطة بفضائل أو خصائص نزول آيةٍ أو سورة، حيث من شأنها أن تفتح كوّة يمكن من خلالها الوصول إلى مفهوم الآية ومعناها.

من خلال هذا التعريف للحديث التفسيري والحديث التفسيري المصطلح يتضح معنى الحديث التفسيري غير المصطلح أيضاً، فهو عبارةٌ عن الحديث الذي تتضح في ضوئه جهة من الجهات المفهومية للآية، دون أن يكون الحديث ناظراً ـ بشكلٍ خاصّ ـ إلى آية أو آيات بعينها، أو ناظراً إلى قاعدة عامة من قواعد فهم القرآن.

إن هذا التعريف يشمل المجموعات الروائية التالية:

أ ـ الروايات المشتملة على بيان موضوع عامّ من موضوع آية أو عدد من الآيات، أو التي تبيّن حكماً من أحكامها، دون أن تكون ناظرة إلى الآية أو الآيات المذكورة.

ب ـ الرواية التي تستعمل لفظاً خاصّاً من الألفاظ المستعملة في الآية، دون أن تكون ناظرة إلى ذات الآية، ولكنْ بلحاظ امتزاج جميع شؤون أهل البيت عليهم السلام بالحقائق القرآنية يمكن لهذه الرواية أن تشكل أفقاً لفهم واتضاح ذلك اللفظ الخاص.

ج ـ الروايات الناظرة إلى القواعد العامة للاستنباط من مداليل الحوارات والنصوص.

د ـ كلّ رواية تتضح من خلالها جهة من جهات معنى الآية، دون أن تكون ناظرة إلى الآية. ويمكن أن تندرج ضمن هذه المجموعة الروايات المشتملة على المباني الفكرية لتفسير أهل البيت عليهم السلام[٢].

هذا وقد كتب محقّقٌ آخر مقالةً تحت عنوان (تفسير روائي به روايتي ديگر) تبنّى فيها هذا التعريف، وأثبته من خلال ذكر بعض النماذج والأمثلة[٣].

وفي المقابل ذهب بعضٌ إلى بيان الرواية التفسيرية، قائلاً: «المراد من الأحاديث التفسيرية هو كل ما يتعلق بشأنٍ من شؤون آي القرآن الكريم، سواء كان متعلقاً بنزولها أم بقراءتها أم ببيان معانيها، في ظاهرها أو باطنها، تنزيلها أو تأويلها. توضيح ذلك أن الحديث التفسيري بصفته حديثاً يشمل كلّ ما يحكي عن شيء من شؤون المعصومين عليهم السلام وأحوالهم، من قولٍ أو فعل أو تقرير أو نحو ذلك، وبقيد تعلّقه بالتفسير، يشمل كل حديث يمكن أن يقع في طريق إيضاح معاني القرآن الكريم، فيدخل فيه:

ـ الحديث المفسِّر، أي ما يكشف عن وجه من وجوه معاني الآيات.

ـ ما يتعلّق بشيءٍ من شؤون نزولها، كسبب النزول، ومورده، وترتيبه، وزمانه ومكانه، وكيفياته.

ـ ما يتعلق بفضلها وخواصها، فإن أحاديث الفضائل والخواص وإنْ لم تكن بما هي مفسّرة، إلاّ أنها من منافذ النظر والتأمُّل في الآيات والسور للوصول إلى معانيهما، وبما أنها من مظانّ ذلك، وإن بعض المفسّرين قد يستنبط من بعض هذه الأحاديث ما يخفى على غيره، فينبغي أن تعامل هذه الطائفة من الأحاديث معاملة الأحاديث التفسيرية أيضاً»[٤].

يبدو أن هذا التعريف الثاني هو الأنسب، باستثناء أننا لا نستطيع أن نعدّ روايات فضائل السور والآيات من الروايات التفسيرية.

ثم إن هذا التعريف لم يحدِّد نسبة الرواية إلى الآية، ومن هنا لا بُدَّ من تكميل هذا التعريف من خلال إضافة بعض القيود عليه، والقول: «إن الرواية التفسيرية هي الرواية المشتملة على جزء من الآية، أو أن تكون الرواية ناظرة إلى الآية وإنْ لم تكن مذكورة فيها، بَيْدَ أن الرواية يجب أن تشتمل على بيان مراد الله الوارد في تلك الآية، أو أن توفِّر الأرضية المناسبة لفهمها».

ويبدو أن التعاريف الضمنية وغير المكتوبة والمرتكزة عند أصحاب التفاسير المأثورة تؤيِّد هذا الأمر أيضاً. فلو ألقينا نظرةً باحثة على تفسير العياشي، وتفسير عليّ بن إبراهيم القمّي، وتفسير فرات الكوفي، وتفسير البرهان، وتفسير نور الثقلين، لخرجنا منها بهذا التعريف أيضاً.

التفسير الروائي

يطلق مصطلح التفسير الروائي على الكتب التي عمد أصحابها إلى جمع الروايات فيها على ترتيب سور وآيات القرآن الكريم. وهي في الغالب تكون على غرار الكتب الخاصة بتأليف الروايات الفقهية، دون إبداء الرأي أو إضافة نوعٍ من التبويب إليها، من قبيل: تفسير عليّ بن إبراهيم القمّي، وتفسير العياشي، وتفسير البرهان، وما إلى ذلك من التفاسير الأخرى.

التفسير الأثري

يُطلق مصطلح (التفسير الأثري) على الكتب التي عمد مؤلّفوها إلى تفسير وإيضاح الآيات القرآنية فيها على أساس الرواية (الأثر)، من قبيل: تفسير الصافي، وتفسير اللاهيجي، وأمثالهما.

ومما يدعو إلى الأسف أن البعض يستعمل عنواني (التفسير الأثري) و(التفسير الروائي) بمعنىً واحد، ولذلك فإنه يعمد في هامش عنوان التفسير الأثري إلى ذكر مصاديق كلا التفسيرين. في حين أن بينهما اختلافاً جوهرياً؛ فالتفسير الروائي إنما ينطوي على جمع الأحاديث والروايات، دون أن يبدي المؤلّف أيَّ رأيٍ بشأنها، وبعبارةٍ أوضح: لا يقوم المؤلّف بإبداء مراد الله من الآية؛ خلافاً للتفسير الآخر (التفسير الأثري). وفي الحقيقة يجب الإقرار بأن التفسير الأثري إنما يكون عنواناً صائباً لتلك الطائفة من الكتب التفسيرية التي يعمد فيها المؤلّف والمفسِّر إلى الكشف عن مراد الله اعتماداً على الرواية والأثر.

ويشاهد هذا الخلط في الكتب والمؤلفات التي تعرَّضت لبيان المناهج والأساليب التفسيرية، أو الناظرة إلى البحث في التفاسير الأثرية فقط.

٢. الفرضيات المسبقة

هناك في ما يتعلق بموضوع الروايات التفسيرية فرضيات مطروحة يتفق عليها الجميع، ويتم الحوار والتباحث بينهم على أساسها. ويمكن إجمال هذه الفرضيات على النحو التالي:

١. الاعتقاد بفصاحة وبلاغة جميع آيات القرآن الكريم.

٢. الاعتقاد بأن القرآن الكريم قد نزل بـ «لسان عربي مبين»[٥]، وأنه يعرّف نفسه بـ «البيان»[٦]، و«التبيان»[٧].

٣. الاعتقاد بأن القرآن الكريم قد عرَّف النبي الأكرم بوصفه «مبيِّناً»[٨] له.

٤. الاعتقاد بأن النبي الأكرمﷺ والأئمة الأطهارﷺ قد جعلوا القرآن معياراً لإثبات وتصحيح الكلام المنسوب إليهم (أخبار العرض على الكتاب).

وعلى الرغم من التسليم بأصل هذه المسائل، إلاّ أن هناك اختلافاً في فهمها وبيان المراد منها، بل إن بعضها ـ من قبيل: اعتبار النبيّ الأكرم‌ﷺ مبيِّناً للقرآن ـ قد وقع مورداً للكثير من التفسيرات المختلفة، بل المتضادّة أحياناً.

٣. مسار كتب التفسير الروائي عند الشيعة

لقد ألَّف الشيعة الكثير من الكتب في مجال الروايات التفسيرية. ويمكن تقسيم هذه التفاسير إلى أربع مراحل زمنية[٩]، وذلك على النحو التالي:

أ. تفاسير عصر الحضور

إن الكتب المؤلَّفة في هذه المرحلة تنسب في الغالب إلى الأئمة الأطهار‌عليهم السلام، وأغلبها لم يصِلْ إلينا، من قبيل:

١. التفسير المنسوب إلى الإمام عليّ‌عليه السلام.

٢. مصحف الإمام عليّ بن أبي طالب‌عليه السلام.

٣. التفسير المنسوب إلى الإمام الباقر‌عليه السلام(٥٧ ـ ١١٤هـ)، والذي حكاه أبو الجارود.

٤. التفسير المنسوب إلى الإمام الصادق‌عليه السلام(٨٣ ـ ١٤٨هـ)، والذي وردت بعض رواياته في كتاب (حقائق التفسير القرآني).

٥. التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري‌عليه السلام(٢٣٢ ـ ٢٦٠هـ).

ولم يصلنا من هذه التفاسير الخمسة سوى التفسير الأخير، بوصفه تفسيراً منسوباً إلى الإمام الحسن العسكري‌عليه السلام.

ب. تفاسير عصر الغيبة الصغرى

١. تفسير سعد بن عبد الله الأشعري(٢٩٩ ـ ٣٠٠ أو ٣٠١هـ)[١٠].

٢. تفسير عليّ بن إبراهيم القمّي(٣٠٧هـ).

٣. تفسير فرات الكوفي(٣٠٧هـ).

٤. تفسير العيّاشي(٣٢٠هـ).

٥. تفسير النعماني(٣٢٤هـ) [١١].

ج. مرحلة تأليف الجوامع التفسيرية

١. البرهان في تفسير القرآن، تأليف: السيد هاشم الحسيني البحراني(١١٠٧هـ).

٢. نور الثقلين، تأليف: عبد علي الحويزي(١١١٢هـ).

د. المرحلة المعاصرة

١. الكوثر في التفسير بالأثر، تأليف: حمزة مهدي زاده وفرج الله مير عرب [١٢].

وقد صدر منه حتى الآن الجزء الأول، حيث يشتمل على كامل تفسير سورة الفاتحة، وتفسير بعض آيات سورة البقرة (من الآية الأولى إلى الآية التاسعة والثلاثين)، وقد احتوى هذا الجزء على ١١٣٠ حديثاً.

٢. التفسير الأثري الجامع، تأليف: الشيخ محمد هادي معرفت(١٣٠٩ ـ ١٣٨٥هـ.ش) [١٣].

وقد طبع منه حتى الآن ستة أجزاء، وهي تشتمل على تفسير سورة الفاتحة والبقرة. وقد احتوت هذه الأجزاء الستة على ٨٢٩٢ حديثاً.

ومن الجدير بالذكر أن هذا الكتاب يحتوي على الكثير من التحليلات بشأن الروايات، والجمع بينها، وغير ذلك من الأبحاث الأخرى.

تنويهٌ

لا بُدَّ من التنويه إلى أن هناك ـ غير الكتب المتقدِّم ذكرها، والتي اشتملت على جمع الروايات التفسيرية على ترتيب سور وآيات المصحف ـ كتب أخرى تنتمي إلى جميع المراحل المتقدّمة، حيث جمعت الروايات التفسيرية في موضوعٍ واحد، ومن بينها الكتب التالية:

١. ما نزل من القرآن في علي، تأليف: أبو بكر أحمد بن موسى الإصفهاني، المعروف بـ «ابن مردويه»(٤١٠هـ)، طبع ضمن (المناقب)، لابن مردويه، تدوين وجمع:

عبد الرزّاق محمد حسين الحرز، قم، دار الحديث، ١٣٨٠هـ.ش.

٢ـ تأويل الآيات الظاهرة في فضائل العترة الطاهرة، تأليف: شرف الدين علي الحسيني الإسترآبادي(٩٤٠هـ). تصحيح: حسين أستاد ولي، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٦هـ.

٣ـ تأويل الآيات الباهرة في فضائل العترة الطاهرة، تأليف: محمد تقي بن محمد باقر، المعروف بـ «الآغا النجفي الإصفهاني»(١٣٣٢هـ)، قم، مكتبة المرتضوي، ١٤٠١هـ (أوفست عن الطبعة الحجرية، ١٢٩٧هـ).

القسم الأول: منهجية الروايات التفسيرية

عندما نراجع كتب التفسير الروائي، ونعمل على تقييم الروايات المدرجة فيها، نجد أن هذه الروايات يمكن تقسيمها إلى أنواع مختلفة، حيث يعبِّر كل نوع منها عن منهجية مختلفة عن الروايات الأخرى.

ويمكن تقسيم هذه الروايات ـ على أساس ذلك ـ إلى الأنواع والأقسام التالية:

١ـ تصوير أجواء النزول

يعتبر مصطلح «شأن النزول» أو «سبب النزول» من التعبيرات العريقة الشائعة في العلوم القرآنية، حيث يشير إلى بيان خلفية وظروف نزول آية أو مجموعة من الآيات. ونلاحظ في الروايات المرتبطة بهذا المفهوم دائرة أوسع؛ إذ يتم تصوير أجواء ما قبل النزول، وأحياناً يتم تصوير تداعيات ما بعد النزول أيضاً. ولذلك يبدو أن التعبير عن هذه الظاهرة بـ «تصوير أجواء النزول» أبلغ وأشمل من التعبيرين السابقين.

وفي ما يلي نذكر نموذجاً لذلك:

أبو علي الطبرسي: رُوي أنه لما نزلت هذه الآية [الآية الثانية من سورة النساء]، كرهوا [أي أولياء الأيتام] مخالطة اليتامى؛ فشقّ ذلك عليهم؛ فشكوا ذلك إلى رسول اللهﷺ، فأنزل الله سبحانه: ﴿**وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى قُلْ إِصْلاَحٌ لَهُمْ خَيْرٌ وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ**...الآية﴾ (البقرة: ٢٢٠)، قال: وهو المرويّ عن السيدين الباقر

والصادق عليهما السلام[١٤].

فهذه الرواية تشير إلى التداعيات التي أدّت إلى نزول الآية الثانية من سورة النساء، كما أنها تشكل أرضية لنزول الآية العشرين بعد المئتين من سورة البقرة.

وهناك الكثير من الكتب التي تمّ تأليفها في موضوع جمع روايات أسباب النزول.

وقد ذكر الإمام جلال الدين السيوطي في (أسباب نزوله) ١٢٦٤ حديثاً، وقد صحَّح إبراهيم محمد العلي، في كتابٍ له تحت عنوان (صحيح أسباب النزول)، ٣٢٤ حديثاً منها[١٥].

وقد نقل الطبرسي في مجمع البيان ٣٤٨ مورداً من موارد أسباب النزول[١٦].

وفي كتاب (أسباب النزول في ضوء روايات أهل البيت) هناك ٤٢٧ حديثاً[١٧].

٢. الإيضاح اللفظي

هناك من الأحاديث والروايات ما يهتمّ بإيضاح لفظ وارد في الآيات القرآنية، ونطلق على هذا النوع من الروايات «روايات الإيضاح اللفظي»، من قبيل: قال عليّ بن إبراهيم: وفي رواية أبي الجارود، عن أبي جعفر عليه السلام: «الرقيب: الحفيظ»[١٨].

وقال [الإمام علي عليه السلام في قوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ**﴾ (النحل: ٩٠): «العدل: الإنصاف، والإحسان: التفضُّل»[١٩].

٣. الإيضاح المفهومي

إن المراد من الإيضاح المفهومي أن الرواية تعمل على إيضاح وبيان النسبة في الآية بين جملة واحدة أو بين عدد من الجمل، من قبيل:

عن عمر بن حنظلة، عنه عليه السلام، عن قوله تعالى: ﴿**وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالأَرْحَامَ**﴾ (النساء: ١)، قال: «هي أرحام الناس، إن الله أمر بصلتها وعظمها. ألا ترى أنه جعلها معه؟»[٢٠].

أبو علي الطبرسي في معنى الآية: «واتقوا الأرحام أن تقطعوها»، وهو المرويّ عن

أبي جعفر عليه السلام(٢١).

وقال الشيباني في «نهج البيان» في قوله تعالى: ﴿**وَلاَ تَتَبَدَّلُوا الْخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ**﴾ (النساء: ٢)، قال ابن عباس: «لا تتبدَّلوا الحلال من أموالكم بالحرام من أموالهم، لأجل الجودة والزيادة فيه». قال: وهو المرويّ عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام(٢٢).

محمد بن يعقوب: عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن نوح بن شعيب ومحمد بن الحسن، قال: سأل ابن أبي العوجاء هشام بن الحكم، فقال له: أليس الله حكيماً؟ قال: بلى هو أحكم الحاكمين، قال: فأخبرني عن قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿**فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلاَثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَنْ لاَ تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً**﴾ (النساء: ٣) أليس هذا فرضٌ؟ قال: بلى، قال: فأخبرني عن قوله عزَّ وجلَّ: ﴿**وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلاَ تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ**﴾ (النساء: ١٢٩)، أيّ حكيمٍ يتكلَّم بهذا؟ فلم يكن عنده جوابٌ، فرحل إلى المدينة إلى أبي عبد الله عليه السلام، فقال له: يا هشام، في غير وقت حجٍّ ولا عمرة؟! قال: نعم، جُعلت فداك، لأمرٍ أهمَّني، إن ابن أبي العوجاء سألني عن مسألةٍ لم يكن عندي فيها شيءٌ، قال عليه السلام: وما هي؟ قال فأخبره بالقصّة، فقال له أبو عبد الله عليه السلام: أما قوله عزَّ وجلَّ: ﴿**فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلاَثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَنْ لاَ تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً**﴾ يعني في النفقة، وأما قوله تعالى: ﴿**وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلاَ تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ**﴾ يعني في المودّة، فلما قدم عليه هشام بهذا الجواب قال: والله ما هذا من عندك»(٢٣).

عليّ بن إبراهيم: سأل رجلٌ من الزنادقة أبا جعفر الأحول عن قول الله تعالى: ﴿**فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلاَثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَنْ لاَ تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً**﴾، وقال في آخر السورة: ﴿**وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلاَ تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ**﴾، فبين القولين فرقٌ؟ قال أبو جعفر الأحول: فلم يكن عندي في ذلك جوابٌ، فقدمت المدينة، فدخلت على أبي عبد الله عليه السلام وسألته عن الآيتين، فقال: أما قوله: ﴿**فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً**﴾ فإنما عنى به النفقة، وقوله: ﴿**وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلاَ تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ**﴾ فإنما عنى به في المودّة، فإنه

لا يقدر أحدٌ أن يعدل بين المرأتين في المودّة». فرجع أبو جعفر الأحول إلى الرجل فأخبره، فقال: هذا حملته الإبل من الحجاز[٢٤].

إن الإيضاح المفهومي يشمل موارد: العامّ والخاص، والمطلق والمقيّد، وبيان الناسخ والمنسوخ، وتفصيل مضمون الآية في المجال الاعتقادي والتاريخي والفقهي. وبعبارةٍ أخرى: إن الإيضاح المفهومي هو الأوسع دائرة في مجال الروايات التفسيرية. كما ينقسم بدوره إلى أقسام متنوّعة، وقد أشرنا إلى بعضها.

٤. بيان المصداق

هناك الكثير من الروايات التي تتعرَّض إلى ذكر مصاديق الآيات، في حين لا يمكن طبقاً للقواعد اللغوية والتفسيرية اعتبار هذه المصاديق من المصاديق الحصرية في هذه الآيات. وإن أغلب هذه الروايات لا تدلّ على الحصر، من قبيل الروايات التالية:

ابن بابويه في «الفقيه»: رُوي عن الصادقﷺ أنه سُئل عن قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿**فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْداً فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ**﴾ (النساء: ٦)؟ قال: «إيناس الرشد: حفظ المال».

وعنه: بإسناده عن القاسم بن يحيى، عن جدّه الحسن بن راشد، عن أبي بصير، عن أبي عبد اللهﷺ قال: «قال أمير المؤمنينﷺ: «صلوا أرحامكم ولو بالتسليم، يقول الله تبارك وتعالى: ﴿**وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيباً**﴾ [النساء: ١]»[٢٥].

وقد عمد العلاّمة الطباطبائي في (تفسير الميزان) إلى حمل الكثير من الروايات على المصداق، واستعمل في ذلك مصطلح «الجَرْي» و«التطبيق». وطبقاً للتعداد الذي أجريتُه بهذا الشأن وجدتُه قد استعمل مصطلح «الجَرْي» ٩٤ مرّة[٢٦]، ومصطلح «التطبيق» ٢٢٦ مرّة[٢٧].

٥. بيان الطبقات المفهومية

إن من بين وجوه طراوة القرآن وحيويته احتواؤه على البطون أو الطبقات المفهومية (التأويلات)، بمعنى أن العبارة الواحدة أو سياقها يمكن أن يشتمل على عدّة

معانٍ طولية، تظهر للأفهام المختلفة، كما أشارت الروايات إلى أن القرآن يشتمل على سبعة بطون، أو سبعين بطناً[٢٨].

وقد اهتمّ جانب من هذه الروايات التفسيرية ببيان هذه الطبقات المفهومية، من قبيل: رواية محمد بن أحمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن عبد الله بن المغيرة، عمَّنْ ذكره، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال في تفسير هذه الآية[٢٩]: «إذا رأيتموهم وهم يحبّون آل محمد فارفعوهم درجةً».

قال ابن بابويه: الحديث غير مخالف لما تقدَّمه، وذلك أنه إذا أونس منه الرشد ـ وهو حفظ المال ـ دفع إليه ماله، وكذلك إذا أونس منه الرشد في قبول الحقّ اختُبر به، وقد تنزل الآية في شيء وتجري في غيره»[٣٠].

وعنه بإسناده عن الوشّاء، عن محمد بن الفضيل الصيرفي، عن الرضا عليه السلام قال: «إن رحم آل محمد ـ الأئمة ـ لَمعلَّقةٌ بالعرش، تقول: اللهم صِلْ مَنْ وصلني، واقطع مَنْ قطعني، ثم هي جاريةٌ في أرحام المؤمنين»، ثم تلا هذه الآية: **﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالأَرْحَامَ﴾** [النساء: ١]»[٣١].

وقد حمل العلاّمة الطباطبائي الكثير من الروايات في تفسير الميزان على بيان البطن، ومن ذلك ما ورد: عن أبي حمزة، عن أبي جعفر عليه السلام: في قوله تعالى: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَتَّخِذُوا آبَاءَكُمْ وَإِخْوَانَكُمْ أَوْلِيَاءَ إِنِ اسْتَحَبُّوا الْكُفْرَ عَلَى الإِيمَانِ﴾** (التوبة: ٢٣) قال: الإيمان ولاية علي بن أبي طالب. أقول: هو من باطن القرآن، مبنيّ على تحليل معنى الإيمان إلى مراتب كماله»[٣٢].

وعن داود الجصّاص قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: **﴿وَعَلاَمَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ﴾** (النحل: ١٦) قال: النجم رسول الله صلى الله عليه وآله، والعلامات الأئمّة عليهم السلام... وليس بتفسيرٍ، وإنما هو من البطن. ومن الدليل عليه ما رواه الطبرسي في المجمع، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: نحن العلامات، والنجم رسول الله صلى الله عليه وآله، ولقد قال: إن الله جعل النجوم أماناً لأهل السماء، وجعل أهل بيتي أماناً لأهل الأرض»[٣٣].

قوله تعالى: **﴿صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً﴾** (البقرة: ١٣٨). في الكافي، والمعاني، عن الصادق عليه السلام قال: «صبغ المؤمنين بالولاية في الميثاق»[٣٤].

قوله تعالى: ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ أحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ﴾ (يس: ١٢). في معاني الأخبار، بإسناده إلى أبي الجارود، عن أبي جعفر، عن أبيه، عن جدّه، عن النبيّ، في حديث، أنه قال في عليّ: «إنه الإمام الذي أحصى الله تبارك وتعالى فيه علم كل شيء... ذكر ابن عباس عن أمير المؤمنين: أنا والله الإمام المبين، أبين الحقّ من الباطل، ورثته من رسول الله».

أقول: الحديثان لو صحّا لم يكونا من التفسير في شيء، بل مضمونهما من بطن القرآن وإشاراته، ولا مانع من أن يرزق الله عبداً وحّده وأخلص العبودية له العلم بما في الكتاب المبين، وهو سيّد الموحّدين بعد النبيّ»[٣٥].

وما إلى ذلك من الموارد الأخرى[٣٦].

٦. بيان الحكمة وعلّة الحكم

يتمّ في بعض الروايات التفسيرية بيان وشرح علة الحكم والحكمة المذكورة في الآية[٣٧]، من قبيل: ابن بابويه، قال: حدّثنا علي بن أحمد قال: حدّثنا محمد بن أبي عبد الله، عن محمد بن إسماعيل، عن علي بن العباس قال: حدّثنا القاسم بن الربيع الصحّاف، عن محمد بن سنان، أن الرضا كتب إليه في ما كتب من جواب مسائله: «علة تزوج الرجل أربع نسوة، ويحرم أن تتزوّج المرأة أكثر من واحد؛ لأن الرجل إذا تزوّج أربع نسوة كان الولد منسوباً إليه، والمرأة لو كان لها زوجان أو أكثر من ذلك لم يعرف الولد لَمَنْ هو؟ إذ هم مشتركون في نكاحها، وفي ذلك فساد الأنساب والمواريث والمعارف»[٣٨].

٧. الاستناد إلى القرآن

قد يبادر النبي الأكرم أحياناً أو أحد الأئمة الأطهار إلى بيان حكمٍ، مع ذكر مستنده من القرآن الكريم. وبعبارةٍ أخرى: يتمّ بيان حكمٍ، ثم يذكر مستند ذلك الحكم من القرآن؛ لغاية إقناع المخاطب أو السائل، أو تعليمه كيفية الاستفادة من القرآن الكريم، من قبيل[٣٩]:

«أتيت أبا جعفر عليه السلام، فقلت: إني أردت أن أستبضع فلاناً، فقال لي: «أما علمت أنه يشرب الخمر؟»، فقلت: قد بلغني عن المؤمنين أنهم يقولون ذلك، فقال: صدّقهم؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [التوبة: ٦١]، ثم قال: «إنك إن استبضعته فهلكت أو ضاعت فليس على الله أن يؤجرك ولا يخلف عليك»، فقلتُ: ولِمَ؟ قال: «لأن الله تعالى يقول: ﴿وَلاَ تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمْ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَاماً﴾ [النساء: ٥]، فهل سفيه أسفه من شارب الخمر؟ إن العبد لا يزال في فسحةٍ من ربّه ما لم يشرب الخمر، فإذا شربها خرق الله عليه سرباله، فكان ولده وأخوه وسمعه وبصره ويده ورجله إبليس، يسوقه إلى كل شرٍّ، ويصرفه عن كل خيرٍ»(٤٠).

العياشي: عن الأصبغ بن نباتة قال: سمعتُ أمير المؤمنين عليه السلام يقول: «إن أحدكم ليغضب فما يرضى حتى يدخل به النار. فأيما رجل منكم غضب على ذي رحمه فليدْنُ منه؛ فإن الرحم إذا مسّها الرحم استقرّت، وإنها متعلّقة بالعرش، تنتقض انتقاض الحديد، فتنادي: اللهم صِلْ مَنْ وصلني، واقطع مَنْ قطعني، وذلك قول الله في كتابه: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيباً﴾ [النساء: ١]؛ وأيما رجل غضب وهو قائمٌ فليلزم الأرض من فوره؛ فإنه يُذهب رجز الشيطان»(٤١).

العياشي: عن سماعة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألته عن رجلٍ أكل مال اليتيم، هل له توبة؟ فقال: «يؤدّي إلى أهله؛ لأن الله يقول: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْماً إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَاراً وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيراً﴾ [النساء: ١٠]، وقال: ﴿وَآتُوا الْيَتَامَى أَمْوَالَهُمْ وَلاَ تَتَبَدَّلُوا الْخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ وَلاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوباً كَبِيراً﴾ [النساء: ٢]»(٤٢).

٨ـ بيان اختلاف القراءات

هناك الكثير من الروايات التفسيرية المنسوبة إلى الأئمة عليهم السلام، والتي تتعرَّض لبيان اختلاف القراءات (في قراءة الآيات)، وعدد هذه الأحاديث ليس بالقليل.

وقد بلغ عدد روايات اختلاف القراءات في مقالٍ نشرته مجلة بيّنات ـ وهو مقالٌ مقتبس من كتاب (معجم القراءات)، لمؤلِّفه: عبد اللطيف الخطيب، في أحد عشر

مجلداً[٤٣]. ٣٥٤ رواية[٤٤].

وطبقاً لكتاب آخر نُشر سنة ١٤٢٤هـ (٢٠٠٣م) بلغ عدد روايات اختلاف القراءات المنقولة عن الأئمة ٢٦٤ رواية[٤٥].

وقد ذكر رضا أستادي، في مقالٍ له تحت عنوان (عدم تحريف القرآن)، أن عدد روايات اختلاف القراءات على ما ورد في (مجمع البيان) يصل إلى ١١٥ رواية، ثم ذكر موارد أخرى من سائر الكتب الروائية[٤٦].

٩. الإجابة بالقرآن الكريم

في تضاعيف الروايات التفسيرية قد نصادف بعض الروايات التي يكتفي فيها النبي أو الإمام في مقام الإجابة عن سؤالٍ بمجرّد تلاوة آيةٍ من القرآن الكريم، دون التعرُّض لشرحها وتفسيرها أو توضيحها وانطباقها على المورد، من قبيل: الرواية التالية: عن أبي الجارود، عن أبي جعفر، قال: «قال رسول الله: «يبعث أناس من قبورهم يوم القيامة تؤجج أفواهم ناراً»، فقيل له: يا رسول الله، مَنْ هؤلاء؟ قال: «﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْماً إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَاراً وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيراً﴾ [النساء: ١٠]»[٤٧].

١٠. تعليم التفسير

قد نصادف في بعض الروايات التفسيرية نماذج تبيّن كيفية التفسير أو الاستفادة من الآيات، من قبيل الرواية التالية: عَنْ زُرَارَةَ قَالَ: قُلْتُ لأَبِي جَعْفَرٍ: أَلا تُخْبِرُنِي مِنْ أَيْنَ عَلِمْتَ وَقُلْتَ: إِنَّ الْمَسْحَ بِبَعْضِ الرَّأْسِ وَبَعْضِ الرِّجْلَيْنِ؟ فَضَحِكَ، ثُمَّ قَالَ: يَا زُرَارَةُ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ، وَنَزَلَ بِهِ الْكِتَابُ مِنَ اللَّهِ؛ لأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾؛ فَعَرَفْنَا أَنَّ الْوَجْهَ كُلَّهُ يَنْبَغِي أَنْ يُغْسَلَ، ثُمَّ قَالَ: ﴿وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾، ثُمَّ فَصَّلَ بَيْنَ الْكَلامِ؛ فَقَالَ: ﴿وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ﴾؛ فَعَرَفْنَا حِينَ قَالَ: ﴿بِرُؤُوسِكُمْ﴾ أَنَّ الْمَسْحَ بِبَعْضِ الرَّأْسِ؛ لِمَكَانِ الْبَاءِ، ثُمَّ وَصَلَ الرِّجْلَيْنِ بِالرَّأْسِ. كَمَا وَصَلَ الْيَدَيْنِ بِالْوَجْهِ ـ. فَقَالَ: ﴿وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾؛ فَعَرَفْنَا حِينَ وَصَلَهَا

بِالرَّأْسِ أَنَّ الْمَسْحَ عَلَى بَعْضِهِ. ثُمَّ فَسَّرَ ذَلِكَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لِلنَّاسِ، فَضَيَّعُوهُ، ثُمَّ قَالَ: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ﴾، فَلَمَّا وَضَعَ الْوُضُوءَ إِنْ لَمْ تَجِدُوا الْمَاءَ أَثْبَتَ بَعْضَ الْغَسْلِ مَسْحاً؛ لأَنَّهُ قَالَ: ﴿بِوُجُوهِكُمْ﴾، ثُمَّ وَصَلَ بِهَا ﴿وَأَيْدِيَكُمْ﴾، ثُمَّ قَالَ: ﴿مِنْهُ﴾ أَيْ مِنْ ذَلِكَ التَّيَمُّمِ، لأَنَّهُ عَلِمَ أَنَّ ذَلِكَ أَجْمَعَ لَمْ يَجْرِ عَلَى الْوَجْهِ؛ لأَنَّهُ يَعْلَقُ مِنْ ذَلِكَ الصَّعِيدِ بِبَعْضِ الْكَفِّ، وَلا يَعْلَقُ بِبَعْضِهَا، ثُمَّ قَالَ: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾، وَالْحَرَجُ الضِّيقُ»(٤٨).

بعض المسائل

في ختام هذا القسم، نرى من المناسب التذكير ببعض المسائل:

١ـ لقد وقع الكثير من الاختلاف في بعض العناوين المتقدِّمة، من قبيل: البطن والتأويل. وقد اعتمدنا هنا بعض الموارد المسلّمة والقطعية، والمنسجمة مع جميع المباني.

كما لم نقم بالفصل والتفكيك بين هذين العنوانين، وقد ذكرناهما ضمن عنوان واحد.

٢ـ لقد ورد في كتب التفسير الروائي ـ مضافاً إلى المأثور عن النبي الأكرم ﷺ والأئمة الأطهار عليهم السلام ـ نقل كلام المفسِّرين في موارد ليست بالقليلة، دون أن تكون مستندة إلى رواية، ونجد هذه الظاهرة حتّى في مصادر الشيعة، مع أن الشيعة لا يثبتون الاعتبار والحجية لكلام غير المعصوم.

٣ـ قد نصادف في مصادر التفسير الروائي بعض الموارد التي لا يمكن اعتبارها من الرواية التفسيرية، وإنما هي مرتبطة بمعنى ومضمون الآية. ويرى كاتب هذه السطور أن هذا النوع من الروايات لا ربط لها بموضوع بحثنا.

٤ـ لقد عمد العلاّمة الطباطبائي في بيان مصداق الآية ـ مضافاً إلى استخدام مصطلح «الجري والتطبيق» ـ إلى استعمال مصطلح «مصداق البطن» أحياناً، بمعنى أنه بالإضافة إلى المعنى الظاهري قد أخذ المعنى البطني (الباطني) بنظر الاعتبار أيضاً، مع الإشارة إلى مصداق ذلك المعنى البطني (الباطني) في الرواية أيضاً.

٥ـ ضمن عنوان «الإيضاح المفهومي» قمنا بإدراج الموارد التي تشير إلى تعيين واحدٍ

من المعنيين تحت هذا العنوان أيضاً.

٦ـ تشتمل الروايات التفسيرية على الكثير من موارد «النقل بالمعنى»، وقد تعود مجموعة من الروايات إلى حديثٍ واحد أحياناً، حيث نقلت بتعابير مختلفة مشتملة على حذف وإضافات.

القسم الثاني: حجِّية الأحاديث التفسيرية

قبل الدخول في صُلْب مسائل هذا القسم يجب التذكير ببعض الأمور:

الأمر الأول: إن موضوع الحجية هو الموجود حالياً بين أيدينا تحت عنوان «التراث الروائي التفسيري». وإن هذا البحث غير ناظر أبداً إلى مسألة مكانة النبي‏ﷺ والأئمة‏عليهم السلام في مقام تفسير القرآن الكريم. وبعبارةٍ أخرى: يتمّ الحديث هنا عن حجية السنة في مقام الإثبات، وأما السنة في مقام الثبوت أو السنة المحكية فليست مأخوذةً بنظر الاعتبار أبداً.

الأمر الثاني: عندما يتم الحديث عن الحجية يكون المراد واحداً من الموارد التالية:

١ـ تعيين أحد المعنيين المحتملين على أساس الرواية، كما اعتبر الشيخ الطوسي في مقدمة (تفسير التبيان) هذا الأمر واحداً من موارد الحاجة إلى الروايات؛ وذلك إذ يقول: «رابعها: ما كان اللفظ مشتركاً بين معنيين فما زاد عنهما، ويمكن أن يكون كل واحد منهما مراداً، فإنه لاينبغي أن يقدم أحد به فيقول: إن مراد الله فيه بعض ما يحتمل، إلاّ بقول نبيّ أو إمام معصوم، بل ينبغي أن يقول: إن الظاهر يحتمل لأمور، وكل واحد يجوز أن يكون مراداً على التفصيل»[٤٩].

٢ـ تعيين المصداق الحصري للآية، من قبيل: تفسير آية الولاية، وآية التطهير، وتفسير «الكوثر»، في الروايات.

٣ـ تفسير الآية على خلاف ظاهرها، ويتجلى هذا الأمر في مجال الروايات العقائدية والفقهية بشكلٍ أكبر.

لا نزاع في غير هذه الموارد، حيث تبيّن الرواية أمراً لا ينسجم مع ظاهر الآية،

وكان العقل والفطرة يقبلانها (كأن تبين المعنى اللغوي لمفردةٍ وردت في كتب اللغة واستعمالات العرب بنفس المعنى).

الأمر الثالث: إن مفروض المسألة في حجية الروايات التفسيرية أخبار آحاد تتوفر ـ طبقاً للقواعد الأصولية والرجالية ـ على شرائط الحجية على أساس مبنى الوثوق الصدوري أو وثاقة الراوي. وعلى هذا الأساس لا يكون هناك من شكٍّ في حجية الخبر المتواتر، حتى إذا لم نتمكن من العثور على نموذجٍ له في تضاعيف الروايات التفسيرية.

ويجب القول ـ للأسف الشديد ـ بأن الروايات التفسيرية ـ مثل الكثير من الروايات الأخرى ـ لم تشهد عملية تنقيح وتمحيص في ما يتعلّق بالصدور (الأعمّ من دراسة السند أو جمع القرائن).

الأمر الرابع: لا نقاش ولا نزاع في حجّيّة الروايات التفسيرية حيث تتضمن حكماً شرعياً يجعلها تندرج ضمن دائرة الفقه، وقد قامت سيرة الفقهاء في الكتب الفقهية على الاستناد إلى هذا النوع من الروايات، إنما النزاع يكمن حيث لا تشتمل الرواية على مثل هذه الأحكام، أو أنها إذا اشتملت على حكمٍ تقع كذلك مورداً للنقاش والنزاع من زاوية تفسير القرآن.

الأمر الخامس: لم يتمّ بحث حجية الأحاديث التفسيرية ـ بشكلٍ واضح ومستقلّ ـ في الكتب التفسيرية والأصولية أو علم الحديث، وإنْ أمكن العثور على إشاراتٍ في كتب المتقدّمين في هذا الشأن. وأما في السنوات الأخيرة فقد بدأنا نشهد اهتماماً بهذه المسألة ضمن بعض الكتب المؤلفة في مجال العلوم القرآنية أو المقالات التخصُّصية. وفي ما يلي نقدم قائمة بهذه الأعمال بحسب التسلسل الزمني لانتشارها:

١ـ البيان في تفسير القرآن، تأليف: السيد أبو القاسم الخوئي، ص ٣٩٧ ـ ٤٠٣، سنة ١٣٧٥هـ.

٢ـ مقالة: «كاربرد حديث در تفسير»[٥٠]، بقلم: محمد هادي معرفت، مجلة تخصصية تصدر عن جامعة العلوم الإسلامية الرضوية، العدد الأول، ص ١٤٢ ـ ١٤٦، شتاء عام ١٣٨٠هـ.ش (مصدر فارسي).

٣ـ التفسير الأثري الجامع، بقلم: محمد هادي معرفت، ص ١٢١ ـ ١٢٨ (مقالة

«موضع الحديث من التفسير»، وهو ترجمة المقال المذكور في الفقرة السابقة)، بتاريخ: ١٤٢٥هـ / ١٣٨٣هـ.ش.

٤. مقال: «دامنه حجيت أحاديث تفسيري»[٥١]، بقلم: محمد إحساني فر لنگرودي، مجلة علوم حديث، العدد ٤٨، ص ٢٣ ـ ٢٤، شتاء عام ١٣٨٧هـ.ش (مصدر فارسي).

٥. مقال: «حجيت روايات تفسيري أز ديدگاه آية الله معرفت»[٥٢]، بقلم: علي أحمد ناصح، مجلة معرفت قرآني، العدد الرابع، ص ١٥٩ ـ ١٨١، خريف عام ١٣٨٧هـ (مصدر فارسي).

٦. مقال: «حجيّت خبر واحد در تفسير با تكيه بر آراي آية الله معرفت»[٥٣]، بقلم: سيد محمد علي إيازي، مجلة معرفت قرآني، العدد الرابع، ص ١٨٣ ـ ٢٠٩، خريف عام ١٣٨٧هـ.ش (مصدر فارسي).

٧. اعتبار وكاربرد روايات تفسيري[٥٤]، بقلم: أحمد ناصح، ص ٣١٢، قم، نشر بوستان كتاب، سنة ١٤٢٩هـ / ١٣٨٧هـ.ش.

ويبدو أن بالإمكان تقسيم الآراء بشأن حجية الروايات التفسيرية عند الشيعة إلى ثلاثة أقسام:

الأوّل: القول بالحجية.

الثاني: القول بعدم الحجية.

الثالث: القول بالتفصيل (القول بحجية بعضها، وعدم حجية بعضها الآخر).

وفي ما يلي نستعرض هذه الآراء، وأدلة القائلين بها:

١ـ حجِّية الروايات التفسيرية

إذا استثنينا الأخباريين ـ الذين يذهبون طبقاً لمبناهم الخاص في ما يتعلق بحجية الروايات إلى عدم القول بأيّ تفصيل بين أنواع الروايات ـ يذهب المشهور من الأصوليين إلى حجية الروايات التفسيرية. ومن الذين تحدَّثوا صراحة حول حجية الروايات يمكن لنا أن نذكر كلاً من: السيد الخوئي، والشيخ فاضل اللنكراني، والشيخ محمد

هادي معرفت.

قال السيد أبو القاسم الخوئي في كتاب (البيان): «وقد يشكل في حجية خبر الواحد الثقة إذا ورد عن المعصومين عليهم السلام في تفسير الكتاب. ووجه الإشكال في ذلك أن معنى الحجية التي تثبت لخبر الواحد، أو لغيره من الأدلة الظنية، هو وجوب ترتيب الآثار عليه عملاً في حال الجهل بالواقع، كما تترتب على الواقع لو قطع به، وهذا المعنى لا يتحقّق إلا إذا كان مؤدّى الخبر حكماً شرعياً، أو موضوعاً قد رتب الشارع عليه حكماً شرعياً، وهذا الشرط قد لا يوجد في خبر الواحد الذي يروى عن المعصومين في التفسير.

وهذا الإشكال خلاف التحقيق، فإنا قد أوضحنا في مباحث «علم الأصول» أن معنى الحجية في الأمارة الناظرة إلى الواقع هو جعلها علماً تعبُّدياً في حكم الشارع؛ فيكون الطريق المعتبر فرداً من أفراد العلم، ولكنه فرد تعبدي، لا وجداني، فيترتَّب عليه كل ما يترتب على القطع من الآثار؛ فيصح الإخبار على طبقه، كما يصح أن يخبر على طبق العلم الوجداني، ولا يكون من القول بغير علمٍ. ويدلّنا على ذلك سيرة العقلاء، فإنهم يعاملون الطريق المعتبر معاملة العلم الوجداني، من غير فرقٍ بين الآثار، فإن اليد مثلاً أمارة عند العقلاء على مالكية صاحب اليد لما في يده، فهم يرتِّبون له آثار المالكية، وهم يخبرون عن كونه مالكاً للشيء بلا نكير. ولم يثبت من الشارع ردع لهذه السيرة العقلائية المستمرّة»(٥٥).

وقد دافع الشيخ محمد فاضل اللنكراني عن هذا الرأي في كتابه (مدخل التفسير)، إذ يقول: «والتحقيق أنّه لا فرق في الحجية والاعتبار بين القسمين؛ لوجود الملاك في كلتا الصورتين.

توضيح ذلك: إنّه ـ تارةً ـ يستند في باب حجّية خبر الواحد إلى بناء العقلاء واستمرار سيرتهم على ذلك، كما هو العمدة من أدلّة الحجّية ـ على ما حقّق وثبت في محلّه ـ؛ وأخرى إلى الأدلّة الشرعية التعبّدية من الكتاب والسنّة والإجماع، لو فرض دلالتها على بيان حكمٍ تعبّدي تأسيسي.

فعلى الأوّل ـ بناء العقلاء ـ لا بُدَّ من ملاحظة أنّ اعتماد العقلاء على خبر الواحد

والاستناد إليه هل يكون في خصوص موردٍ يترتّب عليه أثر عملي، أو أنّهم يتعاملون معه معاملة القطع في جميع ما يترتّب عليه؟ الظاهر هو الثاني. فكما أنّهم إذا قطعوا بمجيء زيد من السفر يصحّ الإخبار به عندهم، وإنْ لم يكن موضوعاً لأثر عملي، ولم يترتّب على مجيئه ما يتعلّق بهم في مقام العمل؛ لعدم الفرق من هذه الجهة بين ثبوت المجيء وعدمه، فكذلك إذا أخبرهم ثقةٌ واحد بمجيء زيد يصحّ الإخبار به عندهم؛ إستناداً إلى خبر الواحد. ويجري هذا الأمر في جميع الأمارات التي استمرّت سيرة العقلاء عليها، فإنّ اليد ـ مثلاً ـ أمارةٌ لديهم على ملكيّة صاحبها، فيحكمون معها بوجودها، كما إذا كانوا قاطعين بها، فكما أنّهم يرتّبون آثار الملكية في مقام العمل، فيشترون منه ـ مثلاً ـ، كذلك يخبرون بالملكيّة استناداً إلى اليد.

وبالجملة: إذا كان المستند في باب حجّية خبر الواحد هو بناء العقلاء لا يبقى فرقٌ معه بين ما إذا أخبر عادل بأنّ المعصوم‌عليه السلام فسّر الآية الفلانية بما هو خلاف ظاهرها وبين نفس ظواهر الكتاب التي لا دليل على اعتبارها إلاّ بناء العقلاء على العمل بظواهر الكلمات، وتشخيص المرادات من طريق الألفاظ والمكتوبات، فكما أنّه لا مجال لدعوى اختصاص حجّية الظواهر من باب بناء العقلاء بما إذا كان الظاهر مشتملاً على إفادة حكمٍ من الأحكام العملية، بل الظواهر مطلقاً حجّةٌ، فكذلك لا ينبغي توهُّم اختصاص اعتبار الرواية الحاكية لقول المعصوم‌عليه السلام في باب التفسير بما إذا كان في مقام بيان المراد من آيةٍ متعلّقة بحكم من الأحكام العملية، بل الظاهر أنّه لا فرق من هذه الجهة بين هذه الصورة وبين ما إذا كان في مقام بيان المراد من آيةٍ غير مرتبطة بالأحكام أصلاً، وعليه فلا خفاء في حجّية الرواية المعتبرة في باب التفسير مطلقاً.

وعلى الثاني ـ الذي يكون المستند هي الأدلّة الشرعية التعبّدية ـ فالظاهر أيضاً عدم الاختصاص، فإنّه ليس في شيء منها عنوان «الحجّية» وما يشابهه حتّى يفسّر بالمنجّزية والمعذّرية الثابتتين في باب التكاليف المتعلّقة بالعمل، فإنّ مثل مفهوم آية النبأ، على تقدير ثبوته ودلالته على حجّية خبر الواحد، إذا كان المخبر عادلاً يكون مرجعه إلى جواز الاستناد إليه، وعدم لزوم التبيُّن عن قوله، والتفحُّص عن صدقه،

وليس فيه ما يختصّ بباب الأعمال»[٥٦].

ثم استطرد سماحته في ختام هذا البحث ليقول: «وبالجملة، لا مجال للإشكال في حجّية خبر الواحد في باب التفسير مطلقاً»[٥٧].

وقال محمد هادي معرفت في نقده لكلام العلامة الطباطبائي بعد نقله: «إن اعتبار خبر الواحد الثقة ليس له جهة تعبدية، إنما له من وجهة نظر العقلاء جنبة الكاشفية الذاتية، وقد عمد الشارع إلى إمضائها...، فقد قامت سيرة العقلاء على ترتيب الآثار على إخبار الشخص الذي يثقون به ويتعاملون معه معاملة الواقع المعلوم. وليس ذلك من التواضع أو التعبُّد البحت، بل لناحية كاشفيته، التي تضفي عليه هذه الخصيصة... إن الشارع المقدَّس ـ الذي هو سيّد العقلاء ـ قد سار على هذا النهج، ولم يشكل عليه، إلاّ فيما إذا كان المخبر مفتقراً للشرائط المورثة للاطمئنان بكلامه، ولا يمكن اعتبار مضمون كلامه دون تحقيقٍ، على ما جاء في آية النبأ: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ**﴾ (الحجرات: ٦). وعليه فإن اعتبار خبر الواحد الثقة لا يختصّ بالفقه والأحكام الشرعية فقط، وليس له جنبة تعبدية، وإنما اعتباره عامّ يسري في جميع الموارد التي قبل العقلاء بتطبيقها، ومن بينهم الشارع نفسه... ومن هنا فإن إخبار العدل الثقة عن كلام المعصوم ـ سواء في تفسير القرآن أو غيره من الموارد الأخرى ـ يحظى باعتبارٍ عقلائي أمضاه الشارع، ويكون بذلك كاشفاً عن بيان المعصوم، وتثبت له الحجية، حتّى كأن السامع قد سمعه بنفسه من المعصوم مباشرة... وإذا اعتبرنا إخبار العدل الثقة في باب التفسير فاقداً للاعتبار فإننا سنحرم من جميع كلمات المعصومين وكبار الصحابة والتابعين؛ إذ سوف تنحصر فائدة كلامهم على عصر الحضور فقط، ولا يخفى ما يستتبع ذلك من الحرمان الأبدي!»[٥٨].

يمكن بيان خلاصة أدلة القائلين بحجية الروايات التفسيرية على النحو التالي:

١ـ إن سيرة العقلاء القائمة على حجية خبر الواحد لا ترى فرقاً بين الروايات التفسيرية وغيرها. وهذا الدليل ساقه المحقّقون الثلاثة بأجمعهم.

٢ـ لا فرق في الأدلة الشرعية والتعبدية لخبر الواحد (كما في آية النبأ) بين

الروايات التفسيرية وغيرها. وهذا الدليل ذكره الفاضل اللنكراني.

٣. إن الاعتقاد بعدم حجية خبر الواحد في التفسير يؤدي إلى الحرمان من كلام النبي الأكرم ﷺ والأئمة المعصومين عليهم السلام، ويترتب على ذلك حصر الاستفادة من هذه المقامات الكبيرة على مرحلة الحضور فقط. وهو الدليل الذي ذكره معرفت.

٢. عدم حجّية الروايات التفسيرية

ذهب النزر القليل من المفكّرين في الشأن القرآني والأصولي إلى القول بعدم حجية الروايات التفسيرية. ومنهم مَنْ نظر إلى هذه المسألة بشكلٍ ضمني أثناء بحثه عن «عدم حجية خبر الواحد في غير الفقه»؛ ومنهم مَنْ صرّح بـ «عدم حجية خبر الواحد في التفسير»، وذكر الدليل على ذلك.

ومن الجماعة الأولى نذكر كلاً من: الشيخ الطوسي، والميرزا النائيني، والآغا ضياء العراقي[٥٩].

كما يجب أن نذكر من المجموعة الثانية العلاّمة الطباطبائي، حيث صرّح بذلك في «تفسير الميزان»، إذ يقول: «وبعد هذا كله فالرواية من الآحاد، و ليست من المتواترات، ولا مما قامت على صحتها قرينة قطعية. وقد عرفت من أبحاثنا المتقدِّمة أنّا لا نعوِّل على الآحاد في غير الأحكام الفرعية، على طبق الميزان العام العقلائي الذي عليه بناء الإنسان في حياته»[٦٠].

وقال أيضاً: «ولقد أجاد في ما أفاد، غير أن الآحاد من الروايات لا تكون حجة عندنا إلاّ إذا كانت محفوفة بالقرائن المفيدة للعلم، أعني الوثوق التام الشخصي، سواء كانت في أصول الدين أو التاريخ أو الفضائل أو غيرها، إلاّ في الفقه فإن الوثوق النوعي كافٍ في حجية الرواية. كلّ ذلك بعد عدم مخالفة الكتاب. والتفصيل موكولٌ إلى فن أصول الفقه»[٦١].

وقال في موضعٍ آخر: «والذي استقر عليه النظر اليوم في المسألة أن الخبر إنْ كان متواتراً أو محفوفاً بقرينة قطعية فلا رَيْبَ في حجيتها، وأما غير ذلك فلا حجية فيه، إلاّ الأخبار الواردة في الأحكام الشرعية الفرعية إذا كان الخبر موثوق الصدور

بالظنّ النوعي، فإن لها حجيةً؛ وذلك أن الحجية الشرعية من الاعتبارات العقلائية، فتتبع وجود أثر شرعي في المورد يقبل الجعل والاعتبار الشرعي، والقضايا التاريخية والأمور الاعتقادية لا معنى لجعل الحجية فيها؛ لعدم أثر شرعي، ولا معنى لحكم الشارع بكون غير العلم علماً وتعبيد الناس بذلك. والموضوعات الخارجية وإنْ أمكن أن يتحقق فيها أثرٌ شرعي، إلا أن آثارها جزئيةٌ، والجعل الشرعي لا ينال إلاّ الكليات. وليطلب تفصيل القول في المسألة من علم الأصول»(٦٢).

وقال في موضعٍ آخر: «أقول: وما اشتمل عليه آخر الرواية من اقتلاعها من سبع أرضين، ثم رفعها إلى حيث سمع أهل السماء الدنيا نباح كلابهم وصراخ ديوكهم، أمر خارق للعادة. وهو وإنْ كان لا يستبعد من قدرة الله سبحانه، لكنه ممّا لا يكفي في ثبوته أمثال هذه الرواية، وهي من الآحاد»(٦٣).

وقال في موضعٍ آخر: «وثانياً: كونها أخبار آحاد، ولا معنى لجعل حجية أخبار الآحاد في غير الأحكام الشرعية؛ فإن حقيقة الجعل التشريعي إيجاب ترتيب أثر الواقع على الحجة الظاهرية، وهو متوقِّفٌ على وجود أثر عملي للحجة، كما في الأحكام، وأما غيرها فلا أثر فيه حتى يترتَّب على جعل الحجية»(٦٤).

لقد ذهب العلاّمة الطباطبائي في هذه النصوص المتقدِّمة إلى القول بعدم حجية خبر الواحد التفسيري ضمن نفيه لحجية خبر الواحد في غير الفقه. ولكنْ هناك موردٌ ذكر فيه هذه المسألة بشكلٍ خاصّ، وذلك إذ يقول: «..وثانياً: إن روايات التفسير إذا كانت آحاداً لا حجية لها، إلا ما وافق مضامين الآيات بقدر ما يوافقها، على ما بين في فنّ الأصول؛ فإن الحجية الشرعية تدور مدار الآثار الشرعية المترتبة، فتنحصر في الأحكام الشرعية، وأما ما وراءها، كالروايات الواردة في القصص والتفسير الخالي عن الحكم الشرعي، فلا حجية شرعية فيها.

وأما الحجية العقلية ـ أعني العقلائية ـ فلا مسرح لها بعد توافر الدسّ والجعل في الأخبار، سيَّما أخبار التفسير والقصص، إلا ما تقوم قرائن قطعية يجوز التعويل عليها على صحة متنه، ومن ذلك: موافقة متنه لظواهر الآيات الكريمة.

فالذي يهمّ الباحث عن الروايات غير الفقهية أن يبحث عن موافقتها للكتاب؛

فإنْ وافقتها فهي الملاك لاعتبارها، ولو كانت مع ذلك صحيحة السند، فإنما هي زينة زينت بها؛ وإنْ لم توافق فلا قيمة لها في سوق الاعتبار.

وأما ترك البحث عن موافقة الكتاب، والتوغُّل في البحث عن حال السند ـ إلاّ ما كان للتوسُّل إلى تحصيل القرائن ـ، ثم الحكم باعتبار الرواية بصحة سندها، ثم تحميل ما يدل عليه متن الرواية على الكتاب، واتّخاذه تبعاً لذلك، كما هو دأب كثيرٍ منهم، فممّا لا سبيل إليه من جهة الدليل»[٦٥].

لقد ذهب العلاّمة الطباطبائي في تضاعيف كلامه إلى الاستدلال على عدم حجية الروايات التفسيرية بعدم شمول السيرة العقلائية لمثل هذه الموارد.

ويمكن إيضاح كلامه على النحو التالي: «إن حجية العلم ـ كما قال الأصوليون ـ ذاتية. وإن كل ما سوى العلم، أيّاً كانت حجيته، يجب أن ينتهي إلى دليل علمي. وإن أهم دليل يتخذ لإثبات الحجية لغير العلم هو سيرة العقلاء. فإذا كان الطريق معتبراً من جهة السيرة العقلائية، أمكن الاستناد إليه، وإلاّ فلا. ويجب إحراز هذا الاعتبار».

يقول العلامة: هناك أمران في الروايات التفسيرية تحول دون شمول سيرة العقلاء لها: **أحدهما**: إننا في التفسير نسعى وراء الحصول على المعرفة، ونحاول التعرّف على مراد الله ومقصوده، ولسنا بصدد تحديد الوظيفة العملية، أو رفع الحيرة في السلوك المطلوب. **والأمر الآخر**: مع وجود الوضع والاختلاق والكذب في الكثير من الروايات التفسيرية لا تكون للعقلاء في مثل هذه الموارد سيرة على الحجية.

٣ـ التفصيل بين الوثوق النوعي وخبر الثقة

هناك من المحقّقين مَنْ ذهب إلى القول بالتفصيل، حيث قال بأن حجية خبر الثقة خاصّ بدائرة الأمور التعبدية (مثل: الفقه)، وأما القضايا غير التعبدية (من قبيل: التفسير والكلام) فلا يمكن إثباتها إلاّ بالدليل المفيد للوثوق والاطمئنان الوجداني. ومن هنا قال بالتفصيل في ما يتعلّق بالروايات التفسيرية، ومن ذلك قوله: «هناك مَنْ اعتمد على نظرية التوسعة التعبدية لسيرة العقلاء في حجية الخبر، وقال باختصاص

حجية خبر الثقة بدائرة التعبُّديات، من قبيل: الفقه؛ لأن القضايا غير التعبدية ـ الأعمّ من التفسيرية والكلامية وغيرهما ـ لا يمكن إثباتها إلاّ بالدليل المفيد للوثوق والاعتماد الوجداني. وإن هذا الوثوق الوجداني إنما يحصل بالدليل المؤدّي إلى القطع والاطمئنان أو الوثوق النوعي، لا بالخبر الذي تعبّدتنا به أدلة التوسعة التعبدية. إذن فالخبر المؤدي إلى الوثوق تثبت له الحجية، سواء في مجال الفقه أو في مجال التفسير وما إلى ذلك. وبطبيعة الحال فإن الوثوق بصدور أو إحراز عدم القرينة على إرادة المعنى المخالف للظاهر ـ الذي هو شرطٌ في حجية الظهور ـ يمكن أن يختلف من قضيةٍ إلى أخرى في القضايا غير التعبُّدية، تَبَعاً لحجم أهميتها وخطورتها، بحيث قد لا يحصل الاعتماد والوثوق إلا بالخبر والدليل القطعي أو المورث للاطمئنان، كما هو الحال بالنسبة إلى الكثير من الموارد، حيث يحصل الوثوق والاعتماد الوجداني بالخبر الموثق أو ربما بالخبر الحَسَن أحياناً، وبالتالي يصدق مفهوم الكشف والتفسير، بمعنى حصول مقدار من الوضوح والانكشاف بحيث يصدق عليه مسمّى الكشف والتفسير والدلالة. وبعبارةٍ أخرى: إن هذه النظرية تفصّل في الحجِّية بين الخبر موثوق الصدور وخبر الثقة؛ لأنها تعتبر حجِّية الخبر الموثوق في القضايا التفسيرية وغير التفسيرية على الدوام، كما هو الحال في القضايا الفقهية، وأما خبر الثقة الذي لا يكون موثوق الصدور فلا يكون حجّةً إلا في القضايا التعبُّدية (أي الفقهية) فقط، دون الدائرة التي تفوق دائرة وحدود الاعتبار والتعبُّد؛ لأن خبر الثقة المفيد للظنّ الأقلّ من المقدار المؤدي للوثوق والاعتماد الوجداني لن يحقّق مفهوم التفسير، الذي من لوازمه ظهور مسمّى الكشف والانكشاف الوجداني. أجل، يمكن من خلال هذا المستند أن نلتزم بالحكم التعبُّدي في الآيات الفقهية، ونتعبَّد بمضمونها في مقام العمل»[٦٦].

إن مراد صاحب هذه النظرية هو أن الخبر الموثوق الصدور يعتبر من وجهة نظر العقلاء حجّةً وكاشفاً عن الواقع، وأما الخبر الذي لا يبلغ هذا الحد فقد أثبت له الشارع الحجية في مجال الأحكام الفقهية تعبُّداً. وحيث إن الشارع هو الذي قام بذلك في دائرة الأحكام والشريعة فإن العقلاء يعتبرونه كذلك في تلك الدائرة فقط. وقد أطلقوا على هذه النظرية مصطلح «التوسعة التعبُّدية في سيرة العقلاء»، وفصّلوا ذلك

بالقول: إن الأخبار موثوقة الصدور والمفيدة للوثوق النوعي تعتبر حجة عند العقلاء، سواء في القضايا العلمية أو في القضايا العملية، وأما الروايات التي ثبتت لها الحجية بفضل التوسعة التعبدية في سيرة العقلاء فلا تتجاوز الفقه والأحكام الفقهية.

ثم استطرد في بيان السرّ في هذا التفصيل بين الأخبار العقلائية والتوسعة التعبّدية، قائلاً: وعلى الرغم من أن كلا المجموعتين من الأخبار (العقلائية والتوسعة التعبُّدية) تحتاج في الحجية إلى ضمان الاعتبار من قبل الشرع، إلاّ أن سرّ هذا التفصيل في حجية أحاديث التفسير يكمن في النقاط الثلاثة التالية:

أ. تعريف التفسير وماهيته الثبوتية والواقعية.

ب ـ وجود مسمّى الكشف والانكشاف والدلالة في الأخبار العقلائية المعتبرة.

ج ـ عدم وجود مثل هذا المقدار من الإحراز والانكشاف الوجداني في أحاديث مجموعة التوسعة التعبّدية.

إن التفسير عبارةٌ عن كشف المراد من الألفاظ والتراكيب المعقدة، وإن كشف المفسِّر عن مراد القرآن هو فرع وضوحه وظهوره للمفسِّر. إن الأخبار العقلائية المعتبرة تتمتَّع بمقدارٍ من الانكشاف والوضوح والظهور، بحيث يصدق عليها المسمّى العرفي للكشف والانكشاف والدلالة والتفسير، خلافاً للأحاديث المشمولة للتوسعة التعبُّدية، فهي بسبب عدم الوثوق بصدورها لا تبلغ قوّة احتمال صدق وصدور هذه الأحاديث حدّاً يصدق عليها المسمّى العرفي للكشف والانكشاف ودلالة الآيات مورد التفسير، وعلى أساس ذلك لن تتوفر الماهية التكوينية للتفسير ـ بمعنى كشف وبيان ودلالة الآية ـ بمثل هذه المستندات. إن أدلة التعبُّد بالخبر تضفي الاعتبار على الحيثيات التي تقبل التعبّد، لا أن يتمّ ترقيع النقص التكويني فيها من خلال التعبّد الشرعي. ومن هنا لا يمكن الاستناد إليها إلاّ في الحيثية العملية والتعبُّدية المرتبطة بالآيات فقط؛ إذ إن الناحية الفقهية والعملية للآيات تندرج ضمن دائرة الاعتبار التعبّدي لهذه الروايات.

وبعبارةٍ أخرى: إن القضايا التفسيرية على نوعين:

أ. القضايا التفسيرية ذات الحيثية الثبوتية وفي واقع الأمر، من قبيل: الآيات ذات

المضمون العقائدي أو المعرفي أو التاريخي أو الطبي وما إلى ذلك.

ب ـ القضايا التفسيرية ذات الحيثية الإثباتية والتعبّدية، من قبيل: الحيثية العملية المرتبطة بالآيات الفقهية.

وفي الحيثية الأولى ـ وهي الحيثية التفسيرية بالمعنى الدقيق للكلمة ـ يجب أن يستند التفسير إلى العلم والقطع؛ كي يتمّ إحراز كشفه ودلالته بشكلٍ وجداني، أو أن يقوم عليه دليلٌ يصدق عليه المسمّى العرفي للكشف والبيان والتفسير، بمعنى أن ينكشف في ضوئه مضمون الآية، ويكون من الوضوح بحيث يصحّ إطلاق البيان والدلالة عرفاً عليه، ويصدق عليه تعريف التفسير، الذي هو «كشف المراد من...». إن الحديث التفسيري الذي يبلغ في دلالته والوثوق بصدوره مرتبة بحيث يعتمد عليه في عرف العقلاء يكون مشتملاً على الحدّ اللازم من الوضوح والكشف والانكشاف؛ لأنهم إنما يضفون الاعتبار على الخبر من باب الكشف والطريقية، وليس من باب تعيين الوظيفة العملية، وبذلك تتمّ مراعاة نسبة من الإحراز المعتبر والضروري في صدق مسمّى الكشف، ويرَوْنه بذلك ثابتاً[٦٧].

تكمن خلاصة استدلاله على حجية الروايات التفسيرية التي تحظى بالوثوق النوعي في صدق التفسير والكشف والانكشاف عليها، وأما إذا لم يصِلْ الخبر إلى ذلك المستوى من الوثوق النوعي لن ينطبق عليه الكشف والانكشاف، ولا يصدق عليه التفسير أيضاً، وبالتالي لا يكون حجّةً. وعلى الرغم من ذلك كله إذا اشتملت الرواية التفسيرية على حكمٍ فقهيّ فإن تلك الرواية حتّى إذا لم تبلغ حدّ الوثوق النوعي تثبت لها الحجية بناء على التوسعة التعبدية.

النتائج والخلاصات

يجب الالتفات في تقييم الآراء المتقدِّمة، وأدلتها، إلى الأمور التالية:

١ـ إن الدليل الأهمّ ـ بل الدليل الرئيس ـ على حجية الأخبار هو سيرة العقلاء. وإن الدليل الشرعي ـ كما هو مبيَّنٌ في علم الأصول ـ إنما هو إرشادٌ إلى هذه السيرة العقلائية، وليس دليلاً مستقلاً عنها، ولا يكون في عرض الدليل العقلي، ولا مقدَّماً

عليه.

٢ـ للاستفادة من سيرة العقلاء في المورد الذي يراد الاستشهاد به يجب إحراز تلك السيرة، فإنْ لم يتم إحرازها، أو حصل الشكّ فيها، لا يعود الاحتجاج بها ممكناً. وبعبارةٍ أخرى: إن الاستناد إلى سيرة العقلاء يجب أن يكون واضحاً للغاية، ولا يكفي مجرّد الادّعاء، أو العثور على مثالٍ يتيم واحد في هذا الشأن. ومن ناحيةٍ أخرى عندما نتحدّث عن دعوى سيرة العقلاء لا بُدَّ من الالتفات إلى أن العقلاء لا يقتصرون على المسلمين أو أتباع الأديان الأخرى أو البلدان العربية أو غير العربية فقط، وعليه فإن ادّعاء سيرة العقلاء بهذه السعة، وعدم وجود ضابط محدَّد لتعريفها، في غاية الصعوبة والتعقيد، وإذا كان الموضوع فاقداً لهذا الوضوح فإن الاستناد إليه سيكون ـ بطبيعة الحال ـ موضعاً للكثير من الشكّ والتأمُّل.

٣ـ يرى كاتب هذه السطور أن الرواية التفسيرية إذا تضمّنت حكماً فقهياً فإنها ستخرج من دائرة النزاع، وتكون مشمولة لأدلة حجية خبر الواحد، وفي الوقت نفسه ستبقى من الناحية التفسيرية موضعاً للنزاع والجدَل.

٤ـ إن المشاكل والعقبات التي أثارها العلامة الطباطبائي في الاستناد إلى الأحاديث التفسيرية تُعَدّ من المسائل الجادة والواقعية، بمعنى أن وجود ظاهرة الاختلاق والوضع والدسّ في الروايات ـ ولا سيَّما الروايات التفسيرية منها ـ ليس بالأمر الذي يمكن غضّ الطرف عنه. ومع وجود مثل هذه المشاكل هل يبقى هناك استنادٌ من قبل العقلاء إلى مثل هذه الأخبار؟! إن الحكم في هذا الشأن غاية في الصعوبة والتعقيد.

٥ـ وفي ما يتعلق برأي معرفت القائل: «إذا لم نقُلْ بحجية الروايات التفسيرية فإننا سوف نحرم من التراث التفسيري الضخم للمعصومين«» يجب القول:

أولاً: هل هناك إحصائية بالنسبة المئوية للروايات التفسيرية التي يمكن أن تكون حجة على طبق الموازين الرجالية الشائعة؟ بمعنى: ما هو مقدار الأحاديث ذات الأسانيد المتصلة من الرواة الثقات؟

للأسف الشديد لا توجد هناك دراسةٌ في هذا الشأن حتى هذه اللحظة.

ثانياً: لو سلَّمنا اشتمال هذه الروايات على سندٍ معتبر، ولكنْ ما هي نسبة ما

يرتبط منها بمحلّ النزاع (أي الموضوعات الثلاثة التي أشرنا إليها في بداية البحث)؟ أي ما هي نسبة الروايات المعتبرة التي تعرّضت لتحديد المصداق الحصري، أو بينت معنىً مخالفاً لظاهر الآية، أو رجّحت أحد الاحتمالين على الآخر؟

ثالثاً: مَنْ قال: إننا إذا لم نعثر على دليل على الحجية فإن هذه الروايات ستخرج عن دائرة الانتفاع؟ فهل تقترن مراجعتنا لكتب التفسير أو الفقه أو الكتب العلمية الأخرى بافتراض «حجية كلام مؤلّفيها»، حتى إذا لم نقبل تلك الحجية لهم أهملنا ما يقولون ولم نرجع إليه؟!

ألم يبادر المسلمون إلى ترجمة الكثير من تراثهم الديني إلى اللغات الأخرى؛ بغية عرضها على غير المسلمين، ليعملوا بذلك على هدايتهم؟ أفهل يقول هؤلاء بحجية كلامنا؟!

ألسنا نترجم نهج البلاغة إلى سائر لغات العالم، وندعو ساسة الدول الأخرى إلى الاهتمام بالتعاليم الموجودة في هذا الكتاب القيِّم؟ فهل يعني ذلك أنهم يعتبرون حجية كلامنا؟!

لماذا نفترض أن القول بالحجية شرطٌ سابق على الاستفادة من آراء الآخرين وكلماتهم؟ إن الروايات التفسيرية ـ كما هو الحال في الروايات الاعتقادية والأخلاقية ـ تشتمل على معارف من شأنها أن تثري عقله وتجربته.

ومع ذلك لا بُدَّ في الموارد الخاصة ـ التي تقدَّم ذكرها ـ من التعامل بحَذَرٍ واحتياط مع الروايات التفسيرية؛ وذلك لأننا في مثل هذه الحالة نقف أمام كتاب الله وهو السند الأصيل للمسلمين، ومن الطبيعي أن نكون في ما يتعلق بتفسيره متشدِّدين بما يتناسب وشأنه. وكما ذكرنا في بداية هذا البحث فإن كلامنا يدور حول الروايات المنقولة في الكتب، وليس في منزلة ومكانة النبي الأكرم﴿ص﴾ وأهل بيته﴿ع﴾.

وعليه فإن الرجوع إلى الروايات التفسيرية مفيدٌ قطعاً، حيث يمكن الحصول منها على الموارد المعنوية والعلمية الخالصة، حتى إذا لم يتمّ إحراز حجيتها في مقام الإثبات.

الهوامش

(١) الحافظ جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن ٢: ٩٨٠، دار السلام للطباعة والنشر، ط١، القاهرة، ٢٠٠٨م.

(٢) محمد إحساني فر لنـ رودي، طرحي نو در تبيين غناي تفسيري در أحاديث أهل بيت، فصلية علوم حديث، العدد ٣٥ ـ ٣٦: ٢٧٠ (مصدر فارسي).

(٣) انظر: عبد الهادي مسعودي، تفسير روائي به روايتي ديگر، فصلية علوم حديث، العدد ٣٥ ـ ٣٦: ٢٤٧ ـ ٢٥٧ (مصدر فارسي).

(٤) محمد إحساني فر لنگرودي، أسباب اختلاف الحديث: ٤٦٥ ـ ٤٦٦، دار الحديث، قم، ١٣٨٥هـ.ش.

(٥) انظر: النحل: ١٠٣، الشعراء: ١٩٥.

(٦) انظر: آل عمران: ١٣٨.

(٧) انظر: النحل: ٨٩.

(٨) انظر: النحل: ٤٤، ٦٤.

(٩) في حدود معرفتي هناك حتى الآن ما لا يقلّ عن ثلاث رسائل وأطروحات علمية، وكتابين ومقالة واحدة حول موضوع التفاسير الأثرية عند الشيعة، وهي:

١ـ تفاسير روائي قرن يازدهم هجري (التفاسير الروائية في القرن الحادي عشر الهجري)، بقلم: محمد فاكر ميبدي، فصلية علوم حديث، العدد ٣، ربيع عام ١٣٧٦هـ.ش (مصدر فارسي).

٢ـ پيدايش وتطور تفسير أثري (ظهور وتطوّر التفسير الأثري)، بقلم الباحثة: مليحة پورستاري مهادي، الأستاذ المشرف: د. السيد محمد باقر حجتي، ١٣٧٨هـ.ش، أطروحة علمية على مستوى الماجستير من الجامعة الحرّة، قسم العلوم والتحقيقات (مصدر فارسي).

٣ـ تفسير مأثور وبررسي تطور آن با تكيه بر تفاسير أثري شيعه (التفسير المأثور ودراسة تطوّره استناداً إلى التفاسير الأثرية الشيعية)، بقلم: الباحث سعيد جراغلو، الأستاذ المشرف: د. كامران إيزدي مباركه، شتاء ١٣٧٩هـ.ش، أطروحة علمية على مستوى الماجستير من جامعة الإمام الصادق (مصدر فارسي).

٤ـ سير تدوين تفسير أثري در شيعة (مسار تأليف التفسير الأثري عند الشيعة)، بقلم: الباحث مرتضى همتي پور، الأستاذ المشرف: د. مجيد عارف، ١٣٨١هـ.ش، أطروحه علمية على مستوى الماجستير من الجامعة الحرة، طهران.

٥ـ نشأة التفسير بالمأثور، دراسةٌ مقارنة، بقلم: هدى جاسم؛ محمد أبو طبرة، قم، المؤتمر العالمي السابع للوحدة الإسلامية، ١٤١٥هـ.

٦ـ المنهج الأثري في تفسير القرآن الكريم، بقلم: هدى جاسم؛ محمد أبو طبرة، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤١٤هـ.

(١٠) لم يطبع هذا التفسير حتى الآن، وتوجد مخطوطات له بالمواصفات التالية:

١. نسخة مكتبة المرعشي النجفي، برقم: ١٢٣٦٦، تاريخ كتابتها سنة ١٣٠٢هـ.

٢. نسخة العلامة الروضاتي، تاريخ كتابتها سنة ١١٠٤هـ.

٣. لقد تم تصحيح هذا الكتاب في السنة الدراسية ١٣٨٦ ـ ١٣٨٧هـ.ش في كلية أصول الدين بوصفه أطروحة علمية على مستوى الماجستير.

(١١) يمكن القول بضرورة عدم اعتبار كتاب سعد بن عبد الله الأشعري وكتاب النعماني تفسيراً؛ لأنهما لا يحتويان على غير الروايات الواردة في علوم القرآن الكريم فقط.

(١٢) مؤسسة دار النشر المشهود، قم، ١٣٨١هـ.ش.

(١٣) مؤسسة التمهيد، قم، ١٣٧٨هـ.ش ـ ١٤٢٩هـ ـ ٢٠٠٨م.

(١٤) السيد هاشم البحراني، البرهان في تفسير القرآن ٢: ١٦، ح٢٠٩، دار الكتب العلمية، قم.

(١٥) انظر: إبراهيم محمد العلي، صحيح أسباب النـزول، دار القلم، دمشق، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م.

(١٦) انظر: الفضل بن الحسن الطبرسي، مفتاح مجمع البيان: ٧٩٤ ـ ٨٠٢، نشر أسوة، طهران، ١٣٨٣هـ.ش.

(١٧) انظر: السيد مجيب الرفيعي، أسباب النـزول في ضوء روايات أهل البيت، دار الغدير، قم، ١٤٢١هـ.

(١٨) السيد هاشم البحراني، البرهان في تفسير القرآن ٢: ١٥، ح٢٠٨٧.

(١٩) محمد بن الحسين الحسيني (الشريف الرضي)، نهج البلاغة، الحكمة رقم ٢٢١، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

(٢٠) السيد هاشم البحراني، البرهان في تفسير القرآن ٢: ١٥، ح٢٠٨٢.

(٢١) المصدر السابق، ح٢٠٨٥.

(٢٢) المصدر السابق، ح٢٠٨٩.

(٢٣) عبد علي الحويزي، نور الثقلين ١: ٤٣٩، تصحيح: هاشم رسولي محلاتي، مؤسسة إسماعيليان، قم، ١٢٧٠هـ.ش.

(٢٤) المصدر السابق ١: ٧٧٣.

(٢٥) السيد هاشم البحراني، البرهان في تفسير القرآن ٢: ١٤، ح٢٠٧٨.

(٢٦) انظر: العلامة محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١: ٤١، ٤٢، ٤٦، ١٥٣، ٢٦٦، ٣٣٥؛ ٢: ٢٩، ٥٩، ٣٤١، ٣٤٧؛ ٣: ١٢٦؛ ٤: ٣٨٤، ٣٨٥، ٤١٣، ٤٢١، ٣٤٨، ٧١، ٧٠، ٢٥، ١٧٨؛ ٥: ١٢٨، ١٥٢، ١٥٣، ١٥٤، ٢٠٠، ٢٢٤، ٣٦٢، ٤٢٤؛ ٧: ١١١، ٢٦٥، ٣٠٨، ٣٤٨، ٣٥٠، ٣٦٩، ٣٨٥، ٣٩١؛ ٨: ٩٠، ٢٩٠؛ ٩: ٦١، ١٣١، ١٨٤، ٣١٨؛ ١٠: ٤١؛ ١١: ٣٦٧؛ ١٢: ٦٦، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣٢٦؛ ١٣: ٧١، ٢٤٢، ٣٠٦، ٤٠٢؛ ١٤: ٢٣١، ٢٥٧، ٣٦٤؛ ١٥: ٢٣٧، ٢٥٤، ٢٩٢، ٣٩١، ٤٠٦؛ ١٦: ١٢، ٥٦، ٧٤، ١٤٩، ٢١٠، ٢٥٢، ٣٦٧، ٩، ٢٦، ١٤٧، ٢٦٧، ٣٧٨، ٢٧٩، ٣٠٢، ٤١٩؛ ١٨: ٤٨، ٢٠٨، ٢٢٣، ٢٩٢، ٢٩١، ٣٦١، ٤٠٢؛ ١٩: ١١٨؛ ١٩: ١٢٨، ٢٤٦، ٢٥٧؛ ٢٠: ٣٨، ٤١، ٤٢، ٤٦، ١٥٧، ١٩٤، ٢٥٧.

(٢٧) انظر: المصدر السابق ٤: ٨٥، ٢٨٧، ٣٥٨، ٣٧٩، ٤١٢؛ ٥: ٤١، ٢٢٥، ٢٦٥، ٣٠٨، ٤١٢، ٤٢٦، ٤٣٣؛ ٧: ١١٠؛ ١٤: ٢٥٣؛ ١٦: ٣٤٦؛ ١٧: ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٦٧، ٢٧٨، ٢٧٩، ٤٣٢؛ ١٨: ٦٩؛ ١٩: ١٩٨،

٢٠٩؛ ٢٠: ١٤٣، ٣٦٠.

(٢٨) انظر: ابن أبي جمهور الأحسائي، عوالي اللآلي: ١١٦، مطبعة سيد الشهداء، قم، ١٣٨١هـ.ش؛ فرهنگ مأثور عرفاني، مفتاح «إن للقرآن...».

(٢٩) أي الآية ٦ من سورة النساء.

(٣٠) السيد هاشم البحراني، البرهان في تفسير القرآن ٢: ٢٥، ح٢١٢٤.

(٣١) المصدر السابق ٢: ١٤، ح٢٠٧٩.

(٣٢) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٩: ٢١٦، مؤسسة النشر الإسلامي، قم.

(٣٣) المصدر السابق ١٢: ٢٢٥.

(٣٤) المصدر السابق ١: ٣١٥.

(٣٥) المصدر السابق ١٧: ٧٢.

(٣٦) انظر على سبيل المثال: المصدر السابق ٢: ٣٤٧؛ ٤: ١٧٨؛ ٥: ٢٠٠، ٢١٨، ٢٣٦، ٢٨٢؛ ٦: ٢١٨؛ ٧: ١١١؛ ٨: ٢٩٠؛ ١٠: ٤١؛ ١٢٩؛ ١٥: ٥٤، ٢٠٧؛ ١٤: ٢٠٣؛ ١٥: ٥٤، ٢٠٧؛ ١٦: ٥٦، ٩٨، ٢٩٢؛ ١٩: ٢٣، ١٠٣، ٢٥٧، ٣٠٢؛ ٢٠: ١٤٤، ١٦٣.

(٣٧) بحسب التعبير المشهور: فلسفة الحكم أو فلسفة التشريع.

(٣٨) السيد هاشم البحراني، البرهان في تفسير القرآن ٢٢: ١٨، ح٢٠٩٧.

(٣٩) لا بُدَّ من التنويه إلى وجود مؤلفات وأعمال في إيضاح وبيان الإسناد إلى القرآن. وفي ما يلي نشير إلى بعضها:

١ـ شيوه استناد حضرت أمير المؤمنين به آيات قرآن ومقايسه آن با استنادات ساير معصومان (طرق استناد الإمام أمير المؤمنين إلى آيات القرآن ومقارنتها بطرق استناد سائر المعصومين)، بقلم: الباحث علي رضا داديين، أطروحة علمية على مستوى الماجستير من الجامعة الحرة، فرع تبريز، سنة ١٣٨٥هـ.ش (مصدر فارسي).

٢ـ روش شناسي استنادهاي معصومين در تفسير أثري (معرفة طرق استناد المعصومين في التفسير الأثري)، بقلم: الباحث محمد محقق، الأستاذ المشرف: د. كاظم قاضي زاده، أطروحة علمية على مستوى الماجستير من كلية علوم الحديث، قم، سنة ١٣٨٨هـ.ش (مصدر فارسي).

٣ـ استشهادات صادقين به قرآن (استشهادات الصادقين‹عهما› بالقرآن)، بقلم: الباحث محمد مهريزي، الأستاذ المشرف: حسن سعيدي، كلية أصول الدين (مصدر فارسي).

٤ـ استناد به قرآن در كلام معصومان (الاستناد إلى القرآن في كلام المعصومين)، بقلم: محمد تقي واحديان، نشر يوسف فاطمة، قم، ١٣٨١هـ.ش (مصدر فارسي).

٥ـ استناد به قرآن در سيره إمامان (الاستناد إلى القرآن في سيرة الأئمة)، بقلم: غلام رضا گلي زواره، قم (مصدر فارسي).

٦ـ استشهاد به آيات قرآن در كلام حضرت زهرا (الاستشهاد بآيات القرآن في كلام السيدة الزهراء)، بقلم: سيدة كبرى عظيمي، فصلية صحيفه مبين، العدد ٣: ٢٧ ـ ٣٥ (مصدر فارسي).

(٤٠) السيد هاشم البحراني، البرهان في تفسير القرآن ٢: ٢٣، ح٢١١٦.

(٤١) المصدر السابق ٢: ١٥، ح٢٠٨١.

(٤٢) المصدر السابق ٢: ١٦، ح٢٠٩١.

(٤٣) انظر: عبد اللطيف الخطيب، معجم القراءات، دار سعد، دمشق، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠٢م.

(٤٤) انظر: سهيلا شيني ميرزا، مقال: قراءات أئمه (قراءات الأئمة)، مجلة بينات، العدد ٤٨، شتاء عام ١٣٨٤هـ.ش (مصدر فارسي).

(٤٥) انظر: مجيد الرفيعي، قراءات أهل البيت القرآنية، دار الغدير، قم، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٢م.

(٤٦) انظر: رضا أستادي، روش تحقيق (أسلوب التحقيق): ١٤٦ ـ ١٤٧؛ وانظر أيضاً: ١٣٦ ـ ١٥٢ (مصدر فارسي).

(٤٧) السيد هاشم البحراني، البرهان في تفسير القرآن ٢: ٣٢، ح٢١٦٥.

(٤٨) محمد بن يعقوب الكليني، الفروع من الكافي ٣: ٣٠، ح٤.

(٤٩) محمد بن الحسن الطوسي، التبيان في تفسير القرآن ١: ٤ ـ ٦، بيروت.

(٥٠) موضع الحديث من التفسير.

(٥١) دائرة حجية الأحاديث التفسيرية.

(٥٢) حجية الروايات التفسيرية من وجهة نظر آية الله معرفت.

(٥٣) حجية خبر الواحد في التفسير استناداً إلى آراء آية الله معرفت.

(٥٤) اعتبار وتطبيقات الروايات التفسيرية.

(٥٥) السيد أبو القاسم الخوئي، البيان في تفسير القرآن: ٣٨٩ ـ ٣٩٩، أنوار الهدى، قم، ١٤٠١هـ.

(٥٦) محمد فاضل اللنكراني، مدخل التفسير: ١٧٤ ـ ١٧٥.

(٥٧) المصدر نفسه.

(٥٨) محمد هادي معرفت، مقال كاربرد حديث در تفسير (موضع الحديث من التفسير): ١٤٣.

(٥٩) انظر: علي أحمد ناصح، مقال حجيت روايات تفسيري أز ديدگاه آية الله معرفت (حجية الروايات التفسيرية من وجهة نظر آية الله معرفت): ١٦١ ـ ١٧١؛ محمد هادي معرفت، مقال كاربرد حديث در تفسير (موضع الحديث من التفسير): ١٤٢ ـ ١٤٣.

(٦٠) العلامة محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٦: ٥٧.

(٦١) المصدر السابق ٨: ١٤١.

(٦٢) المصدر السابق ١٠: ٣٥١.

(٦٣) المصدر السابق ١٠: ٣٤٩.

(٦٤) المصدر السابق ١٤: ٢٠٥ ـ ٢٠٦.

(٦٥) المصدر السابق ٩: ٢١١ ـ ٢١٢.

(٦٦) محمد إحساني فر لنگرودي، دامنه حجيت أحاديث تفسيري، مجلة علوم حديث، السنة الثالثة عشرة، العدد ٣، صيف عام ١٣٨٧هـ.ش (مصدر فارسي).

(٦٧) المصدر السابق: ١٤ ـ ١٥.

التفسير المأثور

دراسة ونقد لتأثير الروايات في تفسير القرآن

أ. پرويز آزادي(*)

ترجمة: وسيم حيدر

المفهوم والجذور

«الأثر» لغةً: بقية الشيء[١]. كما يعني في استعمال الرواة ـ بما يتناسب مع الحكم والموضوع ـ بقايا الأقوال والأفعال المنقولة عن النبي الأكرم‘ والسلف الصالح. وبذلك لا يكون هذا المعنى منفصلاً عن المعنى اللغوي[٢].

وفي المعنى الروائي السائد في القرون الأولى كان مصطلح «الأثر» يعبّر عن مفهومٍ أعمّ من الحديث؛ إذ يشمل ـ بالإضافة إلى الأحاديث المروية عن النبي الأكرم‘ ـ الروايات المعبِّرة عن أقوال وأفعال الصحابة والتابعين أيضاً. ومن الجدير ذكره أنه في عصر أتباع التابعين ـ بالإضافة إلى الحديث النبوي ـ أخذت أقوال وأفعال الصحابة والتابعين (البارزين منهم بطبيعة الحال) تكتسب موضوعية ـ على غرار السنة النبوية ـ من خلال نقلها عن شخص أو جماعة، وبدأت تحظى بالاهتمام في التعاليم الدينية. وفي العقود الوسيطة من القرن الثاني للهجرة كان المصطلح البارز لعلوم المتقدمين هو مصطلح «الأثر»[٣].

إن التفسير المأثور عبارةٌ عما جاء في القرآن الكريم، وسنّة النبي الأكرم‘، وأقوال الصحابة، في بيان مراد الله سبحانه وتعالى في كتابه.

(*) باحثٌ في علوم القرآن والحديث.

فالتفسير المأثور في القرآن من قبيل: قوله تعالى: ﴿...أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الأَنْعَامِ إِلاَّ مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ...﴾ (المائدة: ١)، حيث ورد تفسير هذه الآية في القرآن ذاته، وذلك في قوله سبحانه وتعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ...﴾ (المائدة: ٣).

وأما التفسير المأثور في السنّة الشريفة فمن قبيل: تفسير النبي الأكرمﷺ لقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾ (الأنعام: ٨٢)، إذ قالﷺ: إن هذا الظلم منحصرٌ في الشرك بالله؛ إذ يقول تعالى: ﴿...إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ (لقمان: ١٣).

وكلا هذين القسمين ـ كما قال الزرقاني ـ لا شكّ في قبوله؛ أما الأوّل فلأن الله تعالى أعلم بمراد نفسه من غيره، وأصدق الحديث كتاب الله تعالى؛ وأما الثاني فلأن خير الهَدْي هَدْي سيدنا محمدﷺ، ووظيفته البيان والشرح، كما أننا نقطع بعصمته وتوفيقه[٤].

وبعد القرآن الكريم يعتبر الحديث المقطوع به وبصدوره أهمّ مصدر للتفسير. وفي مقابل الحديث القطعي لا يمكن للرأي والنظر الظني أن يكون له موضع من الإعراب؛ إذ إن الرأي إنما يكون مقبولاً إذا لم يكن معارضاً مع الحديث المقطوع به. كما أن الحديث إنما يقبل إذا لم يكن معارضاً للرأي المقطوع بصحته (البرهان العقلي). ومن البديهي أن التعارض لا يمكن تصوُّره بين البرهان العقلي والنقل القطعي[٥].

ومن أهل السنة ذهب الدكتور محمد حسين الذهبي إلى اعتبار قول الصحابي مصدراً ثانياً للتفسير، معتبراً أقوال الصحابة عِدْلاً لكلام النبي الأكرمﷺ؛ لأنهم قد تعلَّموا التفسير ـ بحسب اعتقاده ـ من رسول الله، ولا يقولون بشيءٍ من عندهم[٦].

وقال الحاكم النيسابوري: إن الشيخين (البخاري ومسلم) يعتبران تفسير الصحابة الذين شهدوا الوحي والتنزيل مسند[٧]؛ إذ إن الصحابة قد شاهدوا الوحي والتنزيل، وعرفوا وعاينوا من أسباب النزول ما يكشف لهم النقاب عن معاني الكتاب، ولهم سلامة فطرتهم، وصفاء نفوسهم، وعلوّ كعبهم في الفصاحة والبيان، ما يمكّنهم من الفهم الصحيح لكلام الله. وأما ما يُنقل عن التابعين ففيه خلافٌ بين

العلماء؛ فمنهم مَنْ اعتبره من المأثور؛ لأنهم تلقّوه من الصحابة غالباً؛ ومنهم مَنْ قال: إنه من التفسير بالرأي[8].

إن هذا الرأي القائل بحجية تفسير الصحابة موضع نقاش طويل بين علماء الشيعة، ولا سيَّما العلامة الطباطبائي، حيث تناول هذا الرأي في مقدّمة تفسير الميزان بالنقد الشديد، وقام بردّه.

ومنذ القرن الثاني للهجرة أخذ علماء الإسلام يؤلفون الكتب في موضوع التفسير الروائي والمأثور. ومن الضروريّ التذكير بعدم وصول شيء إلينا من هذا النوع من التفاسير الأولى، رغم أن هذه الخطوة في حدّ ذاتها قد وضعت حجر الأساس للتفسير الروائي، وشكّلت البذرة الأولى والركيزة الأساس لتفسير القرآن الكريم. وعلى أثر هذه الجهود والمساعي تم إعداد الأرضية لظهور التفاسير اللاحقة، ولا تزال ظاهرة في سدى ولحمة الكتب التفسيرية الواصلة إلينا[9].

ويبدو ـ من خلال قراءة عناوين الكتب والآثار التفسيرية في القرون الهجرية الثلاثة الأولى من الإسلام ـ أنه لم يكن هناك تفاوتٌ واختلاف واضح بين التفسير والتأويل والمعنى. ثم تمّ الفصل لاحقاً بين التفسير والتأويل؛ حيث أخذوا يطلقون التأويل على نتيجة التحقيق والبحث، ويطلقون التفسير على الآثار المنقولة عن النبيّ الأكرم وأصحابه. وإن الاختلاف الإسلامي بين التفسير بالمأثور أو الروائي والتفسير بالرأي أو تفسير الدراية يعبِّر عن نزاعٍ جارٍ في المجتمع الإسلامي آنذاك[10].

مراحل تفسير القرآن الكريم

يمكن تقسيم علم التفسير عند عموم المسلمين ـ الأعمّ من الشيعة وأهل السنّة ـ إلى ثلاث مراحل، تختلف بينها اختلافاً يسيراً، وهي:

المرحلة الأولى: تفسير القرآن الكريم بروايات النبي الأكرمﷺ عند العامة، وروايات النبي الأكرمﷺ وأهل بيتهﷺ عند الإمامية. وقد اشتهر بعض الصحابة في نقل أحاديث النبي الأكرم، من أمثال: عبد الله بن عباس، وعبد الله بن مسعود، وجابر بن عبد الله، وأبي سعيد الخدري. وقد ذهب علماء الإمامية ـ استناداً إلى حديث

الثقلين المتواتر في مصادر الشيعة الإمامية وأهل السنّة ـ إلى الاعتقاد بأن الكلام التفسيري لأهل البيت لا يعبِّر عن اجتهادهم، بل هو ممّا أخذوه من مكنون علم النبيّ الأكرم، ومن هنا تثبت الحجية لأحاديثهم. وقد نقل أصحاب أهل البيت الكثير من الروايات في التفسير عنهم. ولم يكن يتأتى لأصحاب النبي الأكرم أن ينقلوا عنه هذا المقدار الكبير من الروايات؛ لاستحالة ذلك بالنظر إلى قصر الفترة التي عاشها الصحابة مع النبيّ الأكرم بالقياس إلى المدّة الزمنية التي عاشها الأئمة الأطهار.

أما الكتب التفسيرية التي تمّ تأليفها في هذه المرحلة فهي عبارة عن: تفسير ابن عباس، وتفسير أبان بن تغلب بن رباح (وهو من أصحاب الإمام الصادق)، وتفسير ابن أرومة (وهو من أصحاب الإمام الهادي)، وتفسير ابن أسباط (وهو من أصحاب الإمامين الرضا والجواد)، وتفسير سعيد بن جبير، وتفسير ابن محبوب الزرّاد (وهو من أصحاب الأئمّة الكاظم والرضا والجواد)، وتفسير عليّ بن مهزيار الدورقي الأهوازي (وهو من أصحاب الأئمّة الرضا والجواد والهادي)، وتفسير السدّي، وتفسير محمد بن السائب الكلبي، وتفسير أبي بصير يحيى بن أبي القاسم الأسدي (وهو من أصحاب الإمامين الباقر والصادق)، وتفسير أبي الجارود زياد بن منذر الهمداني (وهو من أصحاب الأئمّة السجّاد والباقر والصادق)، وتفسير أبي حمزة الثمالي (وهو من أصحاب الأئمّة السجّاد والباقر والصادق والكاظم)[11].

ويمكن لنا أن نشير من بين تفاسير أهل السنة إلى المؤلفات التالية: تفسير سفيان بن عيينة، وتفسير وكيع بن جراح، وتفسير شعبة بن الحجاج، وتفسير يزيد بن هارون، وتفسير عبد الرزاق، وتفسير آدم بن أبي إياس، وتفسير إسحاق بن راهويه، وتفسير روح بن عبادة، وتفسير عبد بن حميد، وتفسير أبي بكر بن أبي شيبة، وتفسير عليّ بن أبي طلحة، وتفسير البخاري، وغيرهم. ثم جاء ابن جرير الطبري ليؤلّف كتابه المعروف في التفسير، والذي يُعَدّ من أكبر التفاسير. ثم جاء دور ابن أبي حاتم، وابن ماجة، والحاكم، وابن مردويه، وابن حِبّان، وغيرهم، ليكتبوا في التفسير أيضاً.

لا يوجد في هذه التفاسير غير ما هو مستند إلى الصحابة والتابعين وتابعي التابعين. وباستثناء ابن جرير ـ الذي تعرَّض للأقوال بالنقد والجرح والتعديل، وذكر

الإعراب والاستنباط ـ لم يذكر الآخرون شيئاً من عندهم[١٢]. وفي تفاسير أهل السنة يتمّ جمع نظريات الصحابة والتابعين ـ إلى جانب أحاديث النبي الأكرم ـ بوصفها من الأثر. ثم إنها بالإضافة إلى ذلك تشتمل على الكثير من الإسرائيليات الضعيفة والمتناقضة.

لقد نقل التابعون هذه الروايات في المرحلة الأولى من تاريخ التفسير، وعمد الجامعون للروايات التفسيرية إلى نقلها دون أن يُحْدِثوا فيها أدنى غربلةٍ أو تمحيص.

وأما التراث التفسيري الشيعي فهو يخلو نسبياً من الإسرائيليات، وقد اهتم بنقل أحاديث أهل البيت[١٣].

ويمكن تقسيم التابعين في التفسير إلى ثلاث طبقات كما يلي:

١ـ طبقة أهل مكّة، من أمثال: أصحاب ابن عباس، ومن بينهم: مجاهد، وعطاء، وعكرمة، وسعيد بن جبير، وطاووس بن كيسان اليماني.

٢ـ طبقة أهل المدينة، ومن بينهم: زيد بن أسلم، وأبو العالية، ومحمد بن كعب القرظي.

٣ـ طبقة أهل العراق، ومن بينهم: مسروق بن الأجدع، وقتادة بن دعامة، وأبو سعيد الحسن البصري، وعطاء بن أبي مسلم الخراساني، ومرّة الهمذاني الكوفي.

ومن بين التابعين كان أهل مكة أعلم الناس بالتفسير[١٤]. وعلى الرغم من قبول البعض بأقوال التابعين في التفسير، ولكنهم مع ذلك لاحظوا عليها الأمور التالية:

١ـ إن التابعين لم يدركوا عهد النبوّة، ولم يتشرَّفوا بأنوار الرسالة، وأكثر ما قالوه في التفسير يغلب عليه الظنّ، وليس له قوّة المرفوع إلى النبي الأكرم.

٢ـ يندر أن تشتمل أحاديث التابعين على حديثٍ صحيح السند.

٣ـ اشتمال روايات التابعين على الإسرائيليات والخرافات التي تسلّلت من قبل الزنادقة والذين أسلموا من أهل الكتاب في مرحلةٍ متأخِّرة، إما بحسن نية وإما بسوء نية[١٥].

وأما المرحلة الثانية فهي مرحلة التدوين والجمع. وفي هذه المرحلة تمّ جمع ما رُوي عن النبي الأكرم وأهل البيت في التفسير، من قبيل: تفسير ابن جرير الطبري

(في نهاية القرن الثالث وبداية القرن الرابع الهجريين)، وتفسير فرات بن إبراهيم الكوفي (في القرن الثالث الهجري)، وتفسير أبي نصر محمد بن مسعود العياشي السمرقندي (في نهاية القرن الثالث الهجري)، وتفسير عليّ بن إبراهيم القمّي (في نهاية القرن الثالث وبداية القرن الرابع الهجريين)، وتفسير محمد بن إبراهيم (في بداية القرن الرابع الهجري)، وتفسير عليّ بن الحسين بن موسى بن بابويه(٣٢٩هـ)، وتفسير الصدوق محمد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القمّي(٣٨١هـ)، وتفسير ابن عقدة(٣٣٣هـ)، وتفسير محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد(٣٤٣هـ)[١٦].

ومن هذه التفاسير المتقدِّمة يعتبر تفسير ابن جرير الطبري، وعنوانه «جامع البيان في تفسير القرآن»، من أهم وأجلّ التفاسير بالمأثور. ومن خصائصه ذكر أقوال الصحابة والتابعين، مع الثبت الكامل لسلسلة أسانيدها. وقد عمد الطبري إلى المقارنة بينها، واختيار أفضلها، واستنبط الكثير من الأحكام بواسطتها، وذكر بعض وجوه الإعراب التي تساعد على إيضاح المعنى بشكلٍ أكبر. غير أنه قد يسوق أخباراً بأسانيد غير صحيحة، دون أن ينبِّه إلى عدم صحتها، وذلك اعتماداً على معرفة الناس بذلك، فينقل تلك الأحاديث دون أن ينبِّه إلى خطئها أو ضعفها.

وقريباً من تفسير الطبري ـ وربما فاقه من بعض النواحي ـ تفسير ابن كثير. ومن مزايا هذا التفسير دقّة النظر في إسناد الحديث، وبساطة العبارة، مع وضوح المطالب.

وجَرْياً على هذا الأسلوب قام السيوطي بتأليف تفسيره القيِّم «الدر المنثور في التفسير بالمأثور». وقد استند في هذا الكتاب إلى الأحاديث المأثورة، ومن هنا كان تفسيره هو الأقرب جدّاً إلى الأفكار الإسلامية[١٧].

وقد كان المنهج في كتب التفسير الروائي قائماً على ذكر السند، ولكنْ يتم في بعض الموارد حذف السند؛ رعاية للاختصار وعدم تطويل الكلام الذي من شأنه أن يدفع الناس عن الإقبال على التفسير[١٨]. وقد أدى حذف السند والاعتماد على الراوي إلى اختلاط الصحيح بالسقيم، بحيث لم يَعُدْ القارئ والمخاطب يميِّز بين الأحاديث، ويعتبرها صحيحة بأجمعها، في حين أنها تحتوي على الكثير من الإسرائيليات والروايات المحرَّفة والمختلقة. ومن هنا تم عرض الروايات على الجرح والتعديل والطعن

لاحقاً[١٩].

أما المرحلة الثالثة فبدأت في القرن الخامس الهجري تقريباً، حيث شهد علم التفسير في هذه المرحلة ازدهاراً حقيقياً؛ إذ تجاوز مرحلة نقل الروايات وجمعها، ليدخل مرحلة الاجتهاد والرأي والنظر، من قبيل: تفسير الواحدي (في القرن الخامس الهجري)، وتفسير الزمخشري (في القرنين الخامس والسادس الهجريين)، وتفسير فخر الدين الرازي (في القرن السادس الهجري). وهؤلاء المفسِّرون هم من أهل السنة.

وأما من علماء الشيعة فيمكن لنا أن نذكر: تفسير السيد الرضي في «حقائق التأويل» (في القرنين الرابع والخامس الهجريين)، وتفسير شيخ الطائفة الطوسي «تفسير التبيان» (في القرن الخامس الهجري). ويمكن القول: إن العقل في هذه المرحلة قد تدخَّل في التفسير، ولا تزال هذه المرحلة مستمرةً إلى هذه اللحظة[٢٠].

عاد التفسير المأثور ليسود بين علماء الشيعة مرّةً أخرى، وذلك عندما ظهر بين علماء الشيعة في بداية القرن الحادي عشر الهجري تيارٌ ومذهب أكثر سطحية من المسلك الحنبلي والظاهري، وقد عرف لاحقاً بالمسلك الأخباري. لقد كان هذا المسلك يرى حجية ظاهر القرآن، ولم يكن هذا المسلك الأخباري يجيز الاستناد إلى الآيات القرآنية إلاّ في ضوء روايات أهل البيت، ويرى أن القرآن نزل خطاباً للنبيّ وأهل بيته، ولا يمكن للآخرين أن يفهموه، إلاّ إذا بلغهم عن أهل البيت شيءٌ في تفسيره. وقد كان تفسير البرهان ونور الثقلين من نتائج هذه الرؤية. وكانت التفاسير الأخرى ـ التي تم تأليفها بعنوان: التفسير الاجتهادي ـ، من قبيل: الصافي، والأصفى، وكنز الدقائق، والجواهر الثمينة، متأثّرةً بهذا المنهج. وكان هذا الاتجاه يرى أن هذا الأسلوب والمنهج التفسيري وحده هو الصحيح، ويتحدى الآخرين في ذلك[٢١]. وفي هذا المنهج التفسيري يتم في الغالب حذف سند الروايات. وإن كلام الفيض الكاشاني في هذا الشأن جديرٌ بالملاحظة؛ إذ يقول: «ما أوردت... إلاّ حديثهم ما وجدت إليه سبيلاً، إما بألفاظه ومتونه، أو بمعانيه ومضمونه، غير أني لم أذكر قائله بخصوصه؛ إذ حديثهم واحد، وحديثهم حديث رسول الله»[٢٢].

وأما الروايات التفسيرية لأهل البيت الواردة في التفاسير الشيعية فيمكن

تقسيمها إلى قسمين، وهما:

١ـ الروايات ذات المسحة الولائية في الروايات التفسيرية لأهل البيت، والتي نجدها في تفاسير من قبيل: نور الثقلين، والبرهان، وكذلك في بعض عناوين المصادر الروائية الجامعة لدى الشيعة، مثل: الكافي.

٢ـ الروايات التفسيرية لأهل البيت‰، حيث تعتبر آيات القرآن نازلة في شؤون ومدح الأئمة، أو ذمّ أعدائهم، تعمل على توظيف قاعدتي بطن الآيات والجَرْي.

والمراد من بطن الآيات هو الطبقة الداخلية من الآيات التي لا يمكن الوصول إليها من خلال القواعد اللغوية، ومع ذلك فإنها ذات صلة بالمعنى الظاهري للآيات، ويكون كلا المعنيين مراداً للمتكلّم. والمراد من الجَرْي سريان المفهوم العام للآيات في كلّ زمان على المصاديق الخارجية البارزة[٢٣].

وتنقسم الروايات التفسيرية إلى قسمين، وهما:

أولاً: التفاسير الروائية البحتة، وهي التي عمد فيها المؤلّفون إلى مجرّد ذكر الروايات المرتبطة بآيات القرآن على نحوٍ من الأنحاء، دون أن يُعملوا اجتهادهم في فهم وبيان معنى الآيات، أو يبدوا رأيهم في ذلك.

وثانياً: التفاسير الاجتهادية التي عمد أصحابها قبل كلّ شيء ـ من أجل إيضاح وبيان معاني الآيات ـ إلى الاستفادة من الروايات المأثورة عن النبيّ الأكرم‘ والأئمة الأطهار‰ والصحابة والتابعين[٢٤].

نقد التفسير الروائي

وبملاحظة الاختلاف الكثير في الروايات التفسيرية ذهب البعض إلى القول بعدم وجود تفسيرٍ مأثور موحَّد للقرآن؛ فمن ناحيةٍ تروى عن صحابة مختلفين وجوه مختلفة، وغالباً ما تكون متعارضة في تفسير مواضع من القرآن؛ ومن ناحيةٍ أخرى تنسب إلى صحابيّ واحد بعينه أقوال مختلفة... ومع ذلك يمكن عدُّ وجوه من التفسير المختلفة والمتعارضة تفسيراً بالعلم من خلال الجمع والتوفيق بينها، والقول بأنها تشتمل على الحق إلى حدٍّ ما[٢٥].

قال ابن كثير في نقد الروايات التفسيرية: «إن أكثر التفسير المأثور قد سرى إلى الرواة من زنادقة اليهود والفرس ومسلمة أهل الكتاب. قال بعضهم: وجلّ ذلك في قصص الرسل مع أقوامهم، وما يتعلق بكتبهم ومعجزاتهم، وفي تاريخ غيرهم، كأصحاب الكهف، ومدينة إرم ذات العماد، وسحر بابل، وعوج بن عنق، وفي أمور الغيب من أشراط الساعة، وقيامتها، وما يكون فيها وبعدها. وجلُّ ذلك خرافات ومفتريات، صدقهم فيها الرواة حتى بعض الصحابة»[٢٦].

ومن ناحيةٍ أخرى يبدو وجود الروايات في تفسير القرآن أمراً ضرورياً؛ إذ هناك في القرآن موارد لا يمكن تفسيرها إلاّ بالأثر، من قبيل: التشريع الوارد في القرآن بشكل عام دون بيان تفصيلي بشأن الشرائط والأحكام (مثل: الصلاة)؛ والموارد العامّة التي لم يتمّ تخصيصها؛ وكذلك الموارد المطلقة التي لم يَرِدْ تقييدٌ فيها؛ أو العناوين الخاصة المرتبطة بالتكليف الشرعي أو المنحصرة في العبادة دون أن يكون مفهومها العامّ مراداً، من قبيل: الزكاة التي لا يُراد منها معنى النماء، أو موارد التكليف الشرعي الذي لم يُشِرْ القرآن إلى جميع أبعاده وزواياه وجزئياته؛ وكذلك بيان الناسخ والمنسوخ وأحكام القرآن[٢٧].

وبشكلٍ عامّ هناك في ما يتعلق بالروايات التفسيرية أربعة آراء رئيسة، وهي:

١ـ أصالة القرآن ونفي حجِّية الحديث: إن أول مَنْ صدع بهذا الرأي هو الخليفة الثاني. واستمر في العصر الراهن على يد السيد أحمد خان(١٩١٧ ـ ١٩٩٧م)، فهو بالإضافة إلى إنكار مضمون بعض الروايات، شكّك في نسبة بعضها الآخر إلى النبي الأكرمﷺ، واشترط لقبول الروايات شروطاً لا يمكن توفُّرها إلاّ في المتواتر لفظاً، والقول بذلك يؤدي لا محالة إلى إنكار السنّة.

٢ـ أصالة الحديث وعدم حجِّية ظواهر القرآن: يمكن لنا نسبة هذه الرأي إلى الأخباريين. فقد سعى هؤلاء إلى إنكار فهم القرآن بالنسبة إلى غير المعصوم، ونتيجة هذا الإنكار هي تأصيل الحديث. وأدلة هذا القول ما يلي:

أوّلاً: الاستناد إلى الأخبار المانعة من تفسير القرآن الكريم بالرأي، والقول بأن فهم القرآن يفوق عقول البشر.

وثانياً: وجود التخصيص والنسخ في الآيات القرآنية الشريفة، الأمر الذي يؤدّي إلى إجمالها[٢٨].

وتبعاً لذلك ذهب البعض ـ طبقاً للروايات المنقولة عن النبي الأكرمﷺ ـ إلى القول بعدم صوابية التفسير إلا بالخبر الصحيح. وقد ذهب إلى هذا الرأي أشخاصٌ من أمثال: الطبرسي والطوسي؛ إذ مالا إلى توفُّر الأخبار الصحيحة عن النبي الأكرم والأئمة الأطهار، وقالا بعدم صحّة التفسير إلا من طريق الخبر الصحيح والصريح والواضح[٢٩]. فهؤلاء يعتقدون أنه لا يسع أيّ شخص أن يصل إلى فهم كنه معاني آيات القرآن؛ إذ في القرآن الكريم متشابه، وخاصّ وعامّ، ومطلق ومقيّد، ونصّ وظاهر، وظاهر وباطن، والعقل البشري الناقص والمحدود لا يستطيع الوصول إلى غاية المعنى المقصود من الآيات، ولا شيء أبعد عن عقل الإنسان من التفسير ـ على ما ورد في بعض الروايات ـ، وإن الوصول إلى مراد الله يحتاج إلى دليلٍ وحجّة شرعية لا نمتلكها، وعليه فإن تفسير القرآن بالروايات المأثورة وعدم الاعتماد والتعويل على العقل في هذا الشأن واجبٌ. وهذا هو الرأي الذي ذهب إليه كلٌّ من: السيد هاشم البحراني وجلال الدين السيوطي، في تفسيريهما[٣٠].

وفي المقابل ذهب آخرون إلى الاعتقاد بأن روايات المنع من التفسير إلاّ بالحديث تختص بتفسير الآيات المجملة والمتشابهة، ولا تشمل مطلق الآيات. والدليل الذي ذكروه لذلك أن الله سبحانه وتعالى قد امتدح الذين يتدبَّرون في آيات القرآن الكريم، كما في قوله تعالى: ﴿...**الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ**...﴾ (النساء: ٨٣)، وفي المقابل ذمّ الذين لا يتدبَّرون في القرآن، كما في قوله تعالى: ﴿**أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا**﴾ (محمد: ٢٤). والمعيار في تقييم الأحاديث والروايات هو القرآن الكريم نفسه[٣١].

٣ـ **أصالة القرآن والحديث**: إن هذا القول هو حصيلة الجمع بين الآيات ومختلف الأخبار والروايات، حيث يرى القائلون به أن بعض الآيات لا يمكن فهمها إلا من خلال الحديث، ومن ناحيةٍ أخرى يتم نسخ آيات القرآن بالحديث. والقرآن الكريم من جهةٍ يرى جانباً من آياته متشابهاً، ومن ناحيةٍ أخرى هناك روايات تمنع المسلمين من التفسير

بالرأي، وترى أيضاً أن فهم القرآن بعيدٌ عن متناول العقل، ويتمّ الإرجاع إلى القرآن والعترة بحديث الثقلين وأمثاله. وإن الجمع بين هذه الأدلة يؤدّي إلى القول بهذا الرأي[٣٢].

وهناك في هذا الشأن الكثير من التحذيرات بطبيعة الحال، من قبيل: ما ورد عن أحمد بن حنبل؛ إذ يقول: «ثلاثة ليس لها أصل: الملاحم والتفسير والمغازي»، وقال في بيان هذا الكلام: إن أكثر الروايات التفسيرية ليس لها سندٌ صحيح متصل[٣٣]. كما قال الذهبي: إن أول مصدر في تفسير القرآن هو قول النبي الأكرم، ولكنه حذّر في الوقت نفسه من الأخبار الضعيفة، وقال بوجوب اجتنابها[٣٤].

٤ـ أصالة القرآن وحجِّية الحديث: إن أبرز شخص يمكن لنا أن ننسب إليه هذا القول هو العلامة الطباطبائي. فهو يرى إمكانية فهم وإدراك القرآن بشكلٍ مستقلّ، وأكد على رؤيته هذه في كلٍّ من كتابَيْه: «الميزان في تفسير القرآن»؛ و«القرآن في الإسلام». وتقوم هذه الرؤية على ركنين: **أحدهما**: إن القرآن الكريم يمكن فهمه وتفسيره بشكلٍ مستقلّ، ومن هنا لا يكون معتمداً أو مرتبطاً بالحديث؛ **والركن الآخر**: هو القول بحجِّية الحديث، وأن له ـ إلى جانب القرآن الكريم ـ مكانة مرموقة في المعرفة الدينية[٣٥].

قال العلامة الطباطبائي: «هناك مَنْ يرى أننا في فهم مرادات القرآن يجب أن نرجع إلى ما أثر عن الرسول‌صلى الله عليه وآله أو ما أثر عنه وعن أهل بيته المعصومين‌عليهم السلام. ولكن هذا ادّعاءٌ لا يمكن قبوله؛ لأن حجية قول الرسول والأئمة‌عليهم السلام يجب أن تفهم من القرآن الكريم، فكيف يتصوَّر توقُّف حجية ظواهره على أقوالهم‌عليهم السلام. بل نزيد على هذا ونقول: إن إثبات أصل النبوة يجب أن نتشبَّث فيه بذيل القرآن الذي هو سند النبوة، كما ذكرنا سابقاً»[٣٦].

وقد ذكر العلامة الطباطبائي على هذا المدَّعى عدداً من الأدلة:

أـ اتصاف القرآن بأنه نورٌ وتبيان: كيف يمكن لنا أن نتصوّر أنّ الكتاب الذي عرّف عن نفسه بأنه كتاب هداية ونور وتبيان لكل شيءٍ بحاجة إلى هداية غيره؟ وأن يستضيء بنور غيره؟ وأن يتجلى معناه من خلال غيره؟ لقد جعل الله القرآن نوراً وتبياناً

لكل شيءٍ، فكيف يستضيء بنور غيره؟ وكيف يستفيد من هداية غير هدايته؟ وكيف يتّضح من خلال حقيقةٍ أخرى؟!

ب ـ التدبُّر في القرآن: قال العلامة الطباطبائي: «الآيات التي تدعو الناس عامة ـ من كافر أو مؤمن، ممَّنْ شاهد عصر النزول أو غاب عنه ـ إلى تعقُّل القرآن وتأمله والتدبر فيه... تدلّ دلالة واضحة على أن المعارف القرآنية يمكن أن ينالها الباحث بالتدبُّر والبحث، ويرتفع به ما يتراءى من الاختلاف بين الآيات. والآية في مقام التحدّي. ولا معنى لإرجاع فهم معاني الآيات إلى فهم الصحابة وتلامذتهم من التابعين حتى إلى بيان النبي؛ فإن ما بيّنه إما أن يكون معنى يوافق ظاهر الكلام، فهو ممّا يؤدي إليه اللفظ ولو بعد التدبُّر والتأمُّل والبحث؛ وإما أن يكون معنى لا يوافق الظاهر ولا يؤدي إليه الكلام فهو مما لا يلائم التحدّي، ولا تتم به الحجّة، وهو ظاهرٌ»[٣٧].

ج ـ أخبار العَرْض: «على أن الأخبار المتواترة عنه، المتضمِّنة لوصيته بالتمسك بالقرآن والأخذ به، وعرض الروايات المنقولة عنه على كتاب الله، لا يستقيم معناها إلاّ مع كون جميع ما نقل عن النبي مما يمكن استفادته من الكتاب، ولو توقَّف ذلك على بيان النبي كان من الدَّوْر الباطل، وهو ظاهرٌ»[٣٨].

د ـ فصاحة وبلاغة القرآن: «وليس بين آيات القرآن ـ وهي بضع آلاف آية ـ آية واحدة ذات إغلاق وتعقيد في مفهومها، بحيث يتحيَّر الذهن في فهم معناها، وكيف؟! وهو أفصح الكلام، ومن شرط الفصاحة خلوّ الكلام عن الإغلاق والتعقيد، حتى أن الآيات المعدودة من متشابه القرآن، كالآيات المنسوخة وغيرها، في غاية الوضوح من جهة المفهوم، وإنما التشابه في المراد منها، وهو ظاهرٌ»[٣٩].

هـ ـ تفسير القرآن بالقرآن في الروايات: «يُضاف إلى ذلك أن جمّاً غفيراً من الروايات التفسيرية الواردة عنهم مشتملةٌ على الاستدلال بآيةٍ على آية، والاستشهاد بمعنىً على معنى، ولا يستقيم ذلك إلا بكون المعنى مما يمكن أن يناله المخاطب ويستقلّ به ذهنه؛ لوروده من طريقه المتعين له»[٤٠].

و ـ دلالة الأحاديث على إمكان فهم اقرآن الكريم: «على أن هاهنا روايات عنهم تدل على ذلك بالمطابقة، كما رواه في المحاسن، بإسناده عن أبي لبيد

البحراني، عن أبي جعفر، في حديث، قال: فمَنْ زعم أن كتاب الله مبهمٌ فقد هلك وأهلك. ويقرب منه ما فيه، وفي الاحتجاج، عنه، قال: إذا حدَّثتكم بشيء فاسألوني عنه من كتاب الله...، الحديث»[٤١].

بناءً على القول الرابع في دلالة التركيب اللفظي على مراد المتكلِّم في آيات القرآن كفاية القرآن بنفسه، رغم ضرورة الاستفادة من الآيات الأخرى في تفسير بعض الآيات. وبعبارةٍ أخرى: إن التعيين الدقيق لمراد المتكلِّم، وإن تحديد مصاديقه، إنما يمكن من خلال الآيات فقط[٤٢].

وفي ذلك يقول العلامة الطباطبائي: «إن كل مَنْ يرعى نظره في آيات القرآن من أوله إلى آخره لا يشكّ في أن ليس بينها آية لها مدلول وهي لا تنطق بمعناها، وتضل في مرادها، بل ما من آيةٍ إلاّ وفيها دلالة على المدلول؛ إما مدلولٌ واحد لا يرتاب فيه العارف بالكلام؛ أو مداليل يلتبس بعضها ببعض، وهذه المعاني الملتبسة لا تخلو عن حقّ المراد بالضرورة، وإلاّ بطلت الدلالة كما عرفْتَ. وهذا المعنى الواحد الذي هو حق المراد لا محالة لا يكون أجنبياً عن الأصول المسلمة في القرآن، كوجود الصانع وتوحيده وبعثة الأنبياء وتشريع الأحكام والمعاد ونحو ذلك، بل هو موافقٌ لها، وهي تستلزمه وتنتجه، وتعين المراد الحق من بين المداليل المتعددة المحتملة. فالقرآن بعضه يبين بعضاً، وبعضه أصل يرجع إليه البعض الآخر»[٤٣].

الهوامش

(١) انظر: محمد بن مكرم (ابن منظور الإفريقي)، لسان العرب ٤: ٥ ـ ٦، دار صادر، ط٣، بيروت، ١٤١٤هـ.

(٢) انظر: كاظم مدير شانه جي، علم حديث: ٢٦ ـ ٢٧، جامعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، نشر دفتر انتشارات إسلامي، قم، ١٣٨١هـ.ش (مصدر فارسي).

(٣) انظر: باكتجي، أصحاب حديث ٩: ١١٤، دائرة المعارف بزرگ إسلامي (مصدر فارسي).

(٤) محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن: ٢٧١، دار الكتب العلمية، ط٢، بيروت، ٢٠٠٤م.

(٥) انظر: عبد الله جوادي آملي، منـزلت عقل در هندسة معرفت ديني، الفصل الرابع، مركز نشر إسراء، ط ١، قم، ١٣٨٦هـ.ش (مصدر فارسي).

(٦) انظر: البحراني ٢: ٢٩٣. (هكذا في الأصل، ولم نعرف الوجه في هذه الإحالة، ولعلّها من السهو. المعرِّب).

(٧) انظر: محمد الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين ٢: ٢٥٨، تحقيق: د. يوسف مرعشي، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٦هـ.

(٨) انظر: الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن ٢: ٢٧١ ـ ٢٧٢.

(٩) انظر: إيجناتس جولدتسيهر، مذاهب التفسير الإسلامي: ١٠٦ ـ ١٠٧، تعريب: عبد الحليم النجار، تقديم ودراسة: محمد عوني عبد الرؤوف، القاهرة، ٢٠١٣م.

(10) EI2A. RippinTAFSIR.

(١١) انظر: السيد هاشم البحراني، البرهان في تفسير القرآن ١: ١٤ ـ ١٧، مؤسة البعثة، ط١، طهران، ١٤١٥هـ.

(١٢) انظر: الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن ٢: ٢٢.

(١٣) انظر: البحراني، البرهان في تفسير القرآن ١: ١٤ ـ ١٧.

(١٤) انظر: الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن ٢: ١٦ ـ ١٧.

(١٥) انظر: المصدر السابق: ١٨.

(١٦) انظر: البحراني، البرهان في تفسير القرآن ١: ١٤ ـ ١٧.

(١٧) انظر: صبحي الصالح، مباحثي در علوم قرآن، ترجمه إلى الفارسية: محمد علي لساني فشاركي: ٤٢١ ـ ٤٢٢، نشر إحسان، ط١، طهران، ١٣٧٩هـ.ش (مصدر فارسي).

(١٨) انظر: جلال الدين السيوطي، الدر المنثور في التفسير بالمأثور ١: ٢، دار المعرفة، ط١، بيروت، ١٣٦٥هـ.

(١٩) انظر: الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن ٢: ٢٤ ـ ٢٥.

(٢٠) انظر: البحراني، البرهان في تفسير القرآن ١: ١٤ ـ ١٧.

(٢١) انظر: السيد محمد علي الإيازي، سير تطور تفاسير شيعه (النسخة المنقّحة للمرّة الثالثة): ١١٢ ـ ١١٤، نشر كتاب مبين، ط٣، رشت، ١٣٨١هـ.ش (مصدر فارسي).

(٢٢) الملا محسن الفيض الكاشاني، التفسير الأصفى ١: ٢، مركز نشر التابع لمكتب الإعلام، ط١، قم، ١٤١٨هـ.

(٢٣) انظر: علي نصيري، علامه مجلسي وتعامل با روايات تفسيري أهل بيت: ٧٤، مجلة علوم الحديث، العدد ٢٢، شتاء عام ١٣٨٠هـ.ش (مصدر فارسي).

(٢٤) انظر: بابائي، مكاتب تفسيري مفسران نخستين، مكتب روائي محض وتفاسير روائي محض: ٢٤ ـ ٢٥، پژوهشكده حوزه ودانشگاه وسازمان مطالعه وتدوين كتب علوم إنساني دانشگاه ها، ط١، ١٣٨١هـ.ش (مصدر فارسي).

(٢٥) انظر: جولدتسيهر، مذاهب التفسير الإسلامي: ١٠٤.

(٢٦) الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن ٢: ١٢.

(٢٧) انظر: محمد هادي معرفت، التفسير والمفسِّرون في ثوبه القشيب ١: ١٨٢ ـ ١٨٧، نشر الجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية، ط١، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م.

(٢٨) انظر: مهدي مهريزي، رابطه قرآن وحديث، مجلة علوم الحديث، العدد ٢٩: ٢ ـ ١٤، خريف عام ١٣٨٢هـ.ش (مصدر فارسي).

(٢٩) انظر: أبو علي الفضل بن الحسن أمين الإسلام الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن (لعلوم القرآن) ١: ٣٩، تحقيق: لجنة من العلماء المحققين الإخصائيين، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط١، بيروت، ١٤١٥هـ؛ محمد بن الحسن الطوسي، التبيان في تفسير القرآن ١: ٥، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

(٣٠) انظر: الملا محسن الفيض الكاشاني، التفسير الأصفى ١: ٩ ـ ١٠.

(٣١) انظر: شاه عبد العظيم حسين بن أحمد الحسيني، تفسير اثني عشري ١: ١٠، نشر ميقات، ط١، طهران، ١٣٦٣هـ.ش (مصدر فارسي).

(٣٢) انظر: مهدي مهريزي، رابطه قرآن وحديث، مجلة علوم الحديث، العدد ٢٩: ٢ ـ ١٤.

(٣٣) انظر: البحراني، البرهان في تفسير القرآن ١: ٢٩٢.

(٣٤) انظر: بدر الدين محمد عبد الله الزركشي(٧٤٥ ـ ٧٩٤هـ)، البرهان في علوم القرآن ٢: ٢٩٢، تحقيق: د. يوسف عبد الرحمن المرعشي، والشيخ جمال محمد الذهبي، والشيخ عبد الله الكردي، دار المعرفة، بيروت، ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م.

(٣٥) انظر: مهدي مهريزي، رابطه قرآن وحديث، مجلة علوم الحديث، العدد ٢٩: ٢ ـ ١٤.

(٣٦) العلامة محمد حسين الطباطبائي، القرآن في الإسلام: ٢٨ ـ ٢٩، تعريب: السيد أحمد الحسيني، مؤسسة المحبِّين للطباعة والنشر، ط١، قم، ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م.

(٣٧) العلامة محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٣: ٨٤، دفتر انتشارات إسلامي ـ جامعة مدرسين حوزة علمية قم، ط٥، قم، ١٤١٧هـ.

(٣٨) المصدر نفسه.

(٣٩) المصدر السابق ٢: ٩.

(٤٠) المصدر السابق ٣: ٨٧.

(٤١) المصدر نفسه.

(٤٢) انظر: مهدي مهريزي، رابطه قرآن وحديث، مجلة علوم الحديث، العدد ٢٩: ٢ ـ ١٤.

(٤٣) المصدر السابق ٣: ٢٢.

الشيعة والتفسير الروائي

التطوّر والمزايا والآفات

د. الشيخ علي أكبر بابائي(*)
ترجمة: مرقال هاشم

١. المقدّمة

إن لعنوان «الشيعة» استعمالات مختلفة، بَيْدَ أن المراد منه في هذه المقالة طائفة كبيرة من المسلمين الذين يعتقدون ـ استناداً إلى الآيات والكثير من الروايات ـ بأن الأرض لا تخلو من حجّةٍ لله على الخلق، وأن الله سبحانه وتعالى بعد رحيل خاتم الأنبياء‏ﷺ لم يترك الناس ـ من ناحية الإمامة ـ وشأنهم، بل اختار اثني عشر شخصاً لهدايتهم بعد رحيل النبي الخاتم، وكان النبي الأكرم قد سبق له أن عرّف بهؤلاء الأئمة للناس؛ لكي يتبعوهم، وقد تولّى هؤلاء الأئمة مهامهم في هداية الناس إلى الكمال والقرب من الله، واحداً بعد آخر. وكان أولهم الإمام علي‏؈، وآخرهم الإمام المهدي‏#، وهو الآن حيٌّ، ولكنه غائبٌ عن الأبصار، وسوف يظهر يوماً ويملأ الأرض قسطاً وعدلاً[1].

يُعَدّ علم تفسير القرآن من أهمّ وأقدم العلوم الإسلامية، فهو من أهمّها؛ لأنه يجعل الفرد عالماً بالمعاني والمقاصد الواردة في القرآن الكريم بوصفه كتاباً سماوياً لا يتطرّق إليه الشكّ، كما أنه من أقدمها؛ لأن هذا العلم قد ظهر في عصر الرسالة، وظل موجوداً في جميع العصور والأزمنة، وقد جاء بأشكال مختلفة تمّ التعبير عنها بـ

(*) أستاذ قسم القرآنيّات في مركز دراسات الحوزة والجامعة في قم. له عدّة مصنَّفات حول مناهج التفسير القرآني.

«أساليب التفسير» أو «مناهج التفسير». ومن تلك الأساليب والمناهج التفسيرية: «منهج التفسير الروائي». والمراد من التفسير الروائي هو إيضاح وبيان معنى الآيات من خلال الاستعانة بالروايات. وقد بدأ هذا المنهج التفسيري منذ عصر الصحابة، وكان موضع اهتمام المفسِّرين على الدوام.

نسعى في هذا المقال إلى بيان منزلة التفسير الروائي وتطوُّراته عند الشيعة، وبيان مزاياه وآفاته. ومن هنا سوف نتابع مسائل هذه المقالة ضمن محور منزلة وتطوّر التفسير الروائي عند الشيعة، وامتياز التفسير الروائي الشيعي، مع بيان المزايا والعيوب.

٢ـ منزلة وتطوّر التفسير الروائي عند الشيعة

لقد كان للشيعة إسهامٌ كبير في العلوم الإسلامية، ومنها: «تفسير القرآن الكريم». وكان لهم نشاطٌ واسع في هذا الاتجاه، وألَّفوا الكثير من الكتب في موضوع التفسير. ومن خلال قراءة التراث التفسيري لدى الشيعة يتَّضح أن التفسير الروائي رغم مكانته الرفيعة عندهم، والاهتمام المتواصل الذي كان يبديه الشيعة تجاه هذا النوع من التفسير، إلاّ أن المفسِّرين الشيعة لم تكن لديهم منهجيةٌ واحدة بالنسبة إليه. فهناك مَنْ رأى أن التفسير الروائي هو وحده التفسير الصحيح، واكتفى في التفسير بذكر الروايات المبيِّنة لمعنى الآيات فقط، ومن هنا يمكن تسمية هذا المنهج «التفسير الروائي البَحْت». وعلى ما يبدو فإن أحد المفسِّرين الشيعة الذين ذهبوا إلى هذا النهج، واكتفوا في التفسير الذي ألَّفوه بذكر الروايات المبيّنة للآيات، هو السيد هاشم البحراني، مؤلِّف كتاب «البرهان في تفسير القرآن»، حيث ذهب في مقدّمة تفسيره إلى انتقاد المنهج التفسيري الذي لم يُرْوَ عن أهل بيت العصمة الأطهار، وصرّح بضرورة التوقُّف عنده حتّى يأتي تأويل القرآن من قبلهم؛ لأن عندهم علم التنزيل والتأويل، فلا يأتي منهم سوى النور والهداية، وما يأتي من غيرهم لا ينطوي على غير الظلام والجهالة. ثم أبدى تعجُّبه من علماء علم المعاني والبيان، حيث زعموا أن معرفة هذين العلمين تطلع على مكنون سرّ الله ـ جلَّ جلاله ـ من تأويل

القرآن، في حين لا رَيْبَ في أن محلّ ذلك من كتاب الله ـ جلّ جلاله ـ تحتاج معرفته إلى العلم به من أهل التنزيل والتأويل، وهم أهل البيتعليهم السلام. وقال في ذلك: «فلا ينبغي معرفة ذلك إلا منهم، ومَنْ تعاطى معرفته من غيرهم ركب متن عمياء، وخبط خبط عشواء»[٢]. وفي بعض التفاسير الشيعية الأخرى، من قبيل: تفسير العياشي، وتفسير فرات الكوفي[٣]، وتفسير نور الثقلين، تمَّ الاكتفاء بذكر الروايات على هامش تفسير الآيات أيضاً، ولكنْ لا يمكن القول بضرسٍ قاطع: إن الذين ألَّفوا هذه التفاسير كانوا يذهبون إلى الاعتقاد بأن المنهج الصحيح في التفسير هو منهج التفسير الروائي فقط؛ إذ ربما كانت غايتهم من تأليف هذه التفاسير جمع الروايات التفسيرية والاستفادة منها في تفسير الآيات، ولكنْ لا شَكَّ في أنهم كانوا يولون أهمية كبيرة لدور الروايات في تفسير القرآن، وكانوا يعتبرون التفسير الروائي واحداً من أفضل المناهج التفسيرية.

وهناك جماعةٌ من المفسِّرين الشيعة، رغم تصحيحها الاجتهاد في تفسير القرآن وتوظيف غير الروايات ـ من قبيل: آيات القرآن، واللغة، وأشعار العرب، وما إلى ذلك ـ في بيان معاني الآيات، واستعانوا في التفسير الذي كتبوه للقرآن بغير الروايات، إلاّ أنهم في بيان معنى الآيات وتوضيح مراد الله تعالى قد استفادوا من الروايات أكثر من أيّ شيءٍ آخر، حتّى كان المنهج السائد عندهم هو التفسير الروائي. ويمكن لنا أن نطلق على هذا المنهج التفسيري عنوان «التفسير الاجتهادي ـ الروائي، أو الروائي ـ الاجتهادي». ومن بين التفاسير التي عمد فيها مؤلِّفوها إلى تفسير القرآن بهذا الأسلوب هو «تفسير القمّي»؛ إذ على الرغم من أن الروايات تشكِّل الجزء الأكبر من محتواه، ولكنه يحتوي أيضاً على اجتهادات المؤلِّف، وعلى استنادٍ إلى آيات القرآن وأشعار العرب أيضاً[٤].

كما يُعَدّ المولى محسن الفيض الكاشاني من المفسِّرين الشيعة الذين ساروا في تفاسيرهم على طبق هذا المنهج، فكان كتابه «تفسير الصافي» على منهج التفسير (الاجتهادي ـ الروائي). إن الروايات تشكِّل المحتوى الأكبر من هذا التفسير، ولكنه مع ذلك لا يخلو من الاستناد إلى المصادر اللغوية وغيرها لبيان معنى الكلمات،

والاستناد إلى آيات القرآن لرفع الإبهام عن الآيات مورد التفسير أيضاً، كما صرّح بنفسه في مقدّمة تفسيره قائلاً: «إنْ وجدنا شاهداً من محكمات القرآن أتينا به... وإلاّ فإنْ ظفرنا فيه بحديثٍ معتبر من أهل البيت عليهم السلام»[٥].

كما سار محمد المشهدي في (كنز الدقائق) على ذات هذا النهج، فإنه حيث يرى حاجةً يشير أوّلاً إلى المعاني اللغوية للكلمات باختصارٍ، مع بيان النكات الأدبية في العبارات، ثم ينتقل بعد ذلك إلى بيان المراد من الآيات من خلال الاستعانة بالروايات.

وهناك جماعةٌ من المفسِّرين الشيعة، مثل: الشيخ الطوسي، والشيخ الطبرسي، رغم تفسيرهم القرآن على طبق المنهج والأسلوب الاجتهادي الجامع نسبياً، بَيْدَ أن الروايات من بين مستنداتهم الرئيسة. ويمكن اعتبار منهج هؤلاء المفسرين بالنسبة إلى التفسير الروائي هو «التفسير الروائي الضمني»؛ لأن المؤلِّف في هذا النوع من التفسير يباشر التفسير الروائي ضمن المنهج الاجتهادي الجامع نسبياً.

وذهب بعض المفسِّرين الشيعة الآخرون، كالعلامة الطباطبائي في «تفسير الميزان»، ـ في مقابل أنصار التفسير الروائي البَحْت ـ إلى القول بعدم ارتهان تفسير القرآن للروايات، وأن بالإمكان تفسير القرآن دون الاستعانة بالروايات، ويرى أن دور الروايات في التفسير هو تسهيل فهم المعاني والمقاصد القرآنية، وتفصيل كلّياته ومجملاته[٦]. ومن هنا نجده يقلّل من الاستناد إلى الروايات، ولكنه مع ذلك يبدي اهتماماً بالروايات التفسيرية، حيث يتحدّث عن بيانها وتحليل مفادها. ويمكن لنا أن نطلق على هذا المنهج عنوان «منهج تبيين وتحليل الروايات التفسيرية». وعليه يمكن القول: إن الكتب التفسيرية الشيعية قد تعاطت مع التفسير الروائي على أربعة أنحاء:

١ـ التفسير الروائي البَحْت.

٢ـ التفسير الاجتهادي ـ الروائي.

٣ـ التفسير الروائي الضمني.

٤ـ تبيين وتحليل الروايات التفسيرية.

إن هذه الأساليب الأربعة، رغم امتيازها المشترك عن التفسير الروائي عند أهل السنة، يبدو أن كلَّ واحدٍ منها يعاني من بعض الآفات. وفي ما يلي نتعرَّض إلى بيان

الامتياز المشترك بينها، مع بحث آفات كلّ واحدٍ من هذه الأساليب الأربعة بشكلٍ مستقلّ.

٣ـ امتياز التفسير الروائي عند الشيعة

لقد كان منهج التفسير الروائي على الدوام شائعاً بين المفسِّرين من الشيعة وأهل السنة، حتى ندر جدّاً أن يكون هناك مفسِّر لم يستفِدْ من هذا المنهج التفسيري. بَيْدَ أن توظيف هذا المنهج يختلف من فرقة إلى أخرى من فرق المسلمين، بل قد نشهد اختلافاً حتّى بين المفسرين المنتمين إلى فرقة واحدة أيضاً. وإن من الاختلافات الجوهرية بين التفسير الروائي الشيعي والتفسير الروائي عند أهل السنة هو أنهم رغم اتفاقهم في الاستناد إلى الروايات المأثورة عن رسول اللهﷺ، يختلفون من نواحٍ أخرى؛ حيث يذهب الشيعة إلى الإكثار من الاستناد إلى الروايات المروية عن أهل بيت النبيّ (الأئمة المعصومين؈)؛ بينما يذهب المفسِّرون من أهل السنة إلى الإكثار من الاستناد إلى آراء الصحابة والتابعين، وقلَّما وجَّهوا اهتمامهم إلى روايات أهل بيت النبيّ، ومن هنا كان الكم الكبير من التفاسير الروائية لدى أهل السنة يتألف من الآراء التفسيرية للصحابة والتابعين، وقلَّما نجد فيها رواية عن أهل بيت النبيّ؈، وأما محتوى التفاسير الروائية عند الشيعة فهو زاخرٌ بالروايات المأثورة عن رسول اللهﷺ وأهل بيته؈، ولا نجد فيها غير القليل من آراء الصحابة والتابعين وأمثال ذلك.

لقد ثبت في الكتب الكلامية والعقائدية، وفي المدارس التفسيرية، أن أهل بيت النبيّ الأكرمﷺ هم مفسِّرون محيطون بجميع المعاني الظاهرية والباطنية للقرآن، وأنهم معصومون من الخطأ، وأنهم أخذوا تفسير ما يحتاج إلى البيان والتفسير من معاني القرآن عن رسول اللهﷺ[٧]. ومن هنا فإنّ كل معنى يذكرونه للآيات هو بمنزلة بيان رسول اللهﷺ، فهو حق ومطابق للواقع، وهو المعنى الذي أراده الله سبحانه وتعالى من الآيات. وأما الآراء التفسيرية للصحابة والتابعين فهي مثل سائر آراء المفسِّرين، يجوز عليها الخطأ[٨]. وبذلك يتضح أن هذا الفارق المذكور يمثِّل جانباً من الامتيازات البارزة للتفسير الروائي الشيعي، ورجحانه على التفسير الروائي لدى أهل

السنة؛ إذ طبقاً لذلك يكون الجزء الأعظم ممّا ورد في تفاسير أهل السنة بوصفه تفسيراً روائياً ما هو في الحقيقة إلاّ آراء بشرية لا تنسجم مع البيان التفسيري لرسول اللهﷺ، فحتى إذا صحّ سندها، وأثبتنا بالقرائن صدورها عن الصحابة والتابعين، لا يحصل لنا الاطمئنان للتعامل معها بوصفها من الوحي الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، خلافاً لما هو موجودٌ في التفاسير الروائية الشيعية المأثورة عن أهل بيت النبيّﷺ، فإنها إذا صحَّتْ سنداً، أو حصل اطمئنانٌ بصدورها، ستكون قابلةً للاعتماد، كما لو كانت صادرةً عن رسول اللهﷺ.

٤ـ مناقشة الآفات

بالالتفات إلى أن إحدى مسؤوليات ومهامّ النبي الأكرمﷺ وأوصيائهﷺ تتمثل في تفسير القرآن الكريم، وأن الروايات التفسيرية المأثورة عنهم تُعَدّ واحدة من مصادر التفسير المعتبرة؛ بوصفها من أكثر الطرق اطمئناناً للحصول على جانب من معاني القرآن، لا يبقى هناك من شكٌّ في اعتبار التفسير الروائي أحد أفضل المناهج والأساليب التفسيرية، ولربما أمكن القول: إنه أحد المناهج الضرورية في التفسير؛ إذ لا يمكن فهم وتفسير بعض مراتب معاني القرآن إلا من خلال هذا المنهج. وعليه لا شَكَّ في ضرورة التفسير الروائي، أو حُسْنه في الحدّ الأدنى، ولكنْ هناك متَّسعٌ للتأمّل في أسلوب وكيفية الاستفادة منه. ومن هنا سوف نناقش الأنحاء والأساليب الأربعة في التفسير الروائي الشيعي؛ لتوضيح آفات كلٍّ منها، وتقديم الأسلوب الأفضل الذي لا يعاني من تلك الآفات.

أـ دراسة التفسير الروائي البَحْت

يقوم منهج التفسير الروائي البَحْت على رؤية أولئك الذين يعتقدون أن القرآن الكريم لا يمكن تفسيره إلاّ بالرواية. إن هذا الاتجاه كان له الكثير من الأنصار، من الشيعة وأهل السنّة[٩]، وذكروا لذلك أدلةً من الآيات والروايات أيضاً[١٠]، أما الآن فلا يميل إلى هذا المنهج سوى النَّزْر القليل. وقد تمّ بيان أدلتهم، وثبت أنها لا تدلّ على

هذه الرؤية[١١]. ومن هنا يمكن القول: إن هذا المنهج لا يقوم على أساسٍ صحيح، وإن الذين كتبوا تفاسيرهم اعتماداً على منهج التفسير الروائي البَحْت، من أمثال: العيّاشي، وفرات الكوفي، وهاشم البحراني، وعبد علي بن جمعة الحويزي؛ إذ ألَّفوا على التوالي: تفسير العيّاشي، وتفسير فرات الكوفي، والبرهان في تفسير القرآن، ونور الثقلين، إذا كان مرادهم الاكتفاء في فهم وتفسير القرآن بما ورد في الروايات، وأنه لا يمكن فهم القرآن أو تفسيره من غير طريق الروايات، فإن قولهم ومنهجهم التفسيري لن يحظى بالقبول؛ وأما إذا كانت غايتهم مجرّد جمع الروايات التفسيرية، وإعداد مصدر روائي للتفسير. كما يُستفاد ذلك من كلام الحويزي في مقدّمة تفسير نور الثقلين[١٢] . فيكون ما قاموا به نافعاً، ولا يَرِدُ عليه إشكالٌ تفسيري؛ إذ لم يكونوا بصدد التفسير، ولكنْ تبدو بعض العيوب من ناحية جمعهم للروايات التفسيرية. وفي ما يلي نشير إلى بعض هذه العيوب:

١ـ **عدم الجامعية:** إن عدم جامعية تفسير العياشي وتفسير فرات الكوفي أمرٌ واضح وبيِّن. وأما التفاسير الأخرى، من قبيل: البرهان، ونور الثقلين، فيعتبران من الجوامع التفسيرية، حيث كان مؤلِّفاهما بصدد تجميع الروايات التفسيرية، وقد أمكن لهما أن يجمعا الكثير من الروايات في كتابَيْهما، بَيْدَ أن جامعيتهما ليست بالشكل الذي يغني الباحث عن الرجوع إلى الكتب التفسيرية والروائية الأخرى.

فعلى سبيل المثال: نجد تفسير نور الثقلين قد نقل رواياتٍ عن سبعة عشر كتاباً تقريباً[١٣] لم ينقل عنها رواية في تفسير البرهان، وهناك روايات في تفسير البرهان لا نجدها في تفسير نور الثقلين.

وفي ما يتعلق بسورة التوحيد جمع في كتاب نور الثقلين ما يقرب من ٤٤ رواية في بيان فضائل وخصائص سورة التوحيد وتلاوتها، وما يقرب من ٤٦ رواية في ما يتعلق بمعنى وتفسير هذه السورة، في حين أن مجموع الروايات الواردة في تفسير البرهان بشأن هذه السورة ٤٣ رواية؛ ٢٨ منها في فضائلها وخصائصها؛ و١٥ رواية منها في معناها وتفسيرها.

وفي ما يتعلق بسورة الحمد ذكر في نور الثقلين ١١٤ رواية، وهناك في تفسير

البرهان ٨٤ رواية (٤٣ رواية منها في ثواب وفضيلة فاتحة الكتاب وبسم الله الرحمن الرحيم؛ و١٢ رواية في تفسير بسم الله الرحمن الرحيم؛ و٤٠ رواية في تفسير آيات سورة الحمد).

بل هناك روايات ورد نقلها حتّى في تفسير فرات الكوفي، ومع ذلك لا نجدها في تفسير البرهان. فعلى سبيل المثال: هناك في تفسير فرات الكوفي، على هامش تفسير كلٍّ من الآيتين ٢٥ و٣٦ من سورة البقرة، رواية عن الإمام الباقر، في حين لم تَرِدْ أيٌّ منهما في معرض تفسير هاتين الآيتين في تفسير البرهان.

وهكذا لا يحتوي تفسير نور الثقلين على جميع الروايات التفسيرية؛ فهناك في تفسير البرهان، وحتّى في تفسير فرات الكوفي، روايتان لا وجود لهما في تفسير نور الثقلين[١٤]، فقد نقل في تفسير البرهان عمّا يقرب من ثلاثين كتاباً، ولم ينقلٍ شيء من هذه الكتب في نور الثقلين.

٢ـ الإسرائيليات والروايات المختلقة أو المشبوهة: من قبيل: الروايات التي تتحدَّث عن هبوط هاروت وماروت إلى الأرض، وابتلائهما بشرب الخمر والشرك وارتكاب الزنا، وتعذيبهما في الهواء، ومسخ المرأة التي ابتُلي بها هاروت وماروت إلى كوكب الزُّهْرة، والرواية المشتملة على نسبة حلّ السراويل إلى يوسف ـ على نبيِّنا وآله وعليه السلام ـ الواردة في تفسير العياشي[١٥]، ورواية سحر النبيّ الأكرم، والرواية القائلة: إن الأرض على ظهر حوت، والحوت على قرن بقرة، والبقرة على صخرة، والروايات المشعرة بحذف كلمة من بعض الآيات والتي تسلَّلت إلى تفسير فرات[١٦]، والروايات التي لا تتناسب مع عصمة الأنبياء والأوصياء ومكانتهم ومنزلتهم السامية، مما يدلّ على أنها ناشئة من القراءات الشاذّة ونسخ التلاوة ونوع من التحريف (إنقاص الآية أو تغيير حرف أو كلمة)، على ما نشاهد ذلك في كلٍّ من: تفسير البرهان[١٧]، ونور الثقلين[١٨].

٣ـ حذف السند وتقطيع المتن: إذ إن هذا من آفات هذه المجموعة من التفاسير. وبطبيعة الحال فإن هذه الآفة لا يعاني منها تفسير البرهان[١٩]، ولكنّها موجودة في جميع روايات تفسير العياشي، والجزء الأكبر من روايات تفسير فرات الكوفي،

والكثير من روايات تفسير نور الثقلين؛ حيث نجد آفة الإرسال وحذف السند، الأمر الذي يقلّل من اعتبارها.

كما أن بعض روايات تفسير نور الثقلين يشتمل على آفة تقطيع المتن أيضاً، الأمر الذي قد يضطر المحقّق معه ـ عند احتمال تأثير السياق المقطوع ـ إلى الرجوع إلى المصدر الرئيس الذي أُخذت منه الرواية.

٤ـ **عدم تبويب الروايات:** وامتزاج روايات الظاهر والباطن، والتفسير والتأويل، والمفهوم والمصداق، والقراءة وثواب القراءة والتلاوة، وما إلى ذلك، هي من الآفات الأخرى التي تعاني منها هذه التفاسير.

ب ـ مناقشة التفسير الاجتهادي الروائي

إن هذا المنهج التفسيري يمتاز عن التفسير الروائي البَحْت من حيث جواز الاجتهاد فيه، وإمكان التدبُّر في سياق الآيات لفهم مفادها، مع إمكانية الاستعانة بالآيات الأخرى، والاستشهاد بكتب اللغة، وأشعار العرب، والقواعد الأدبية، والأحداث التاريخية، وما إلى ذلك. ولكنه في الوقت نفسه يعاني الآفات من ناحيتين:

١ـ من حيث إنه لا يتمّ الاهتمام في هذا المنهج بالمستندات غير الروائية كثيراً، ولا يُستفاد منها في حدود الإمكان. فعلى سبيل المثال: في تفسير قوله تعالى: ﴿**اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ**﴾ (الفاتحة: ٦) نجد أن أوضح شيءٍ لتفسير معنى «الصراط المستقيم» وأكثره إتقاناً هو الاستناد إلى الآيات، من قبيل: قوله تعالى: ﴿**وَأَنْ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ**﴾ (يس: ٦١)، وقوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ**﴾ (آل عمران: ٥١). بَيْدَ أن الفيض الكاشاني، رغم ما قاله في مقدّمة تفسيره من أنه في الموارد التي يحتاج التفسير فيها إلى السماع من المعصوم إذا كان هناك شاهدٌ من محكمات القرآن يدلّ عليها فإنه سيذكره[٢٠]، لم يستند إلى هاتين الآيتين في تفسير «الصراط المستقيم»، وإنما اكتفى بالاستناد إلى الروايات[٢١].

كما لم يتم الاستناد في تفسير القمي إلى هاتين الآيتين أيضاً[٢٢].

٢ـ يتمّ الاستناد في هذه التفاسير إلى الروايات دون دراسة السند أو الدلالة أو

عدم وجود المعارض وسائر المباحث الضرورية الأخرى.

توضيح هذه الآفة أننا في مورد كل آية يجب أولاً أن ندرسها؛ لنرى ما إذا كان سندها معتبراً أم لا، وهل يمكن الاعتماد عليها أم لا؟ وإذا لم يكن سندها معتبراً فهل هناك قرائن توجب الاطمئنان بصدورها أم لا؟ وذلك لعدم إمكان الاعتماد على روايةٍ ليس لها سند معتبر، ولا هي محفوفة بالقرائن القطعية، وبحسب المصطلح لا تحتوي على وثوقٍ مخبري، ولا على وثوقٍ خبري، **هذا أوّلاً**.

وثانياً: يجب بحث دلالتها من خلال الالتفات إلى القرائن المتّصلة والمنفصلة؛ لكي تتضح حدود دلالتها.

وثالثاً: يجب دراستها من حيث عدم معارضتها أو مخالفتها للقرآن، والبرهان العقلي، والضروري من الدين، وعدم معارضتها مع روايةٍ معتبرة أخرى؛ لأن الرواية التي لها ما يعارضها، أو التي تخالف أحد الأمور المتقدِّمة بحيث لا يمكن الجمع بينها بالجمع العرفي، لا تكون معتبرةً، ولا يمكن الاعتماد عليها بالتفسير.

فعلى سبيل المثال: إن الرواية التي تقول: إن الإمام الصادق عليه السلام كان يقرأ قوله تعالى: ﴿**صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلاَ الضَّالِّينَ**﴾ (الحمد: ٧) بصيغة: «صراط مَنْ أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم»، هذه الرواية حتّى إذا كان سندها صحيحاً لا يمكن الالتزام بظاهرها لتجويز هذه القراءة؛ لأن مضمون هذه الرواية موضع اعتراض جميع المسلمين ـ الأعمّ من الشيعة والسنّة ـ، ولا يمكن لمثل هذه الرواية أن تكون مشمولةً لأدلة الاعتبار (من السيرة العقلائية وغيرها)، أو في الحدّ الأدنى هناك شكٌّ في شمول أدلة الاعتبار لها.

وهكذا نجده يذكر قصة زوجة (أوريا) في ما يتعلَّق بالنبيّ داوود عليه السلام، فهي حتى لو صحّت سنداً لا يمكن الاعتماد عليها؛ إذ إن مضمونها يتنافى مع الأدلة العقلية والنقلية القائمة على عصمة الأنبياء، ويضاف إلى ذلك أن هناك رواياتٍ أخرى تكذِّب مضمونها بشدّةٍ، ومع ذلك نجد هاتين الروايتين مذكورتين في تفسير القمّي[٢٣].

وهكذا ذكر الفيض الكاشاني على هامش قوله سبحانه وتعالى: ﴿**أَالآنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ...**﴾ (يونس: ٩١) روايةً عن جبرائيل يقول فيها: «لما غرق فرعون قال:

﴿آمَنْتُ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ الَّذِي آمَنَتْ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ﴾ (يونس: ٩٠)؛ فأخذتُ حمأةً فوضعتُها في فيه، ثم قلتُ له: ﴿أَالآنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ...﴾، وعملت ذلك من غير أمر الله عزَّ وجلَّ»[٢٤]. وهذه الرواية تتنافى مع الآية القائلة: ﴿لاَ يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ﴾ (الأنبياء: ٢٧)، كما أنها لا تنسجم مع ظاهر قوله تعالى: ﴿أَالآنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ...﴾؛ لأن ظاهر هذه الآية أن هذا الجواب قد قاله اللهُ لفرعون، بينما هذه الرواية تنسب هذا الكلام إلى جبرئيل، وأنه قال هذا دون أن يأمره الله بذلك، في حين أن الفيض الكاشاني ترك هذا الكلام دون مناقشةٍ أو تعليق.

كما أن الفيض الكاشاني في الموارد التي لا يعثر على روايةٍ من المصادر الشيعية يعمد إلى الاستناد إلى روايات أهل السنّة[٢٥]. وهذه آفةٌ أخرى يعاني منها منهجه التفسيري؛ لأن الرواية التي ينقلها أهل السنّة عن الأئمة أو النبي تفتقر إلى السند المعتبر، والرواية التي تفتقر إلى السند المعتبر لا يمكن الاعتماد عليها حتّى إذا كانت مرويّةً في مصادر الشيعة.

ج ـ مناقشة التفسير الروائي الضمني

تقدَّم أنّ هناك مفسِّرين شيعةً عمدوا ضمن تفسيرهم الاجتهادي الجامع نسبياً إلى التفسير الروائي أيضاً، بمعنى أنهم قد استعانوا بالروايات لبيان وتوضيح معنى الآيات أيضاً. ومرادنا من التفسير الروائي الضمني منهج هذه المجموعة من المفسِّرين في توظيف الروايات التفسيرية والاستفادة منها. إن هذا المنهج؛ حيث يقوم ـ ضمن الاجتهاد الجامع في تفسير الآيات ـ بالتفسير الروائي وتوظيف الروايات، يكون قد تخلَّص من الآفة التي يعاني منها المنهج السابق (التفسير الروائي ـ الاجتهادي)؛ إذ يتم الاهتمام بالمستندات غير الروائية أيضاً. كما أن الآفة الثانية في هذا المنهج أخفّ وطأةً، بل لا وجود لها في بعض الموارد. فعلى سبيل المثال: تم ردّ خبر حلّ السراويل بشأن النبي يوسف‰ في كلٍّ من: تفسير التبيان، للشيخ الطوسي؛ وتفسير أبي الفتوح الرازي؛ ومجمع البيان، للطبرسي، بضرسٍ قاطع. وقد علَّق عليه الشيخ الطوسي بقوله: «ما قاله الجهّال»، موضِّحاً مخالفته له؛ استناداً إلى الخصائص والأوصاف المذكورة في

القرآن لشخصيّة النبي يوسف عليه السلام[٢٦]. وأما أبو الفتوح الرازي فقد ذكر هذا الحديث بقوله: «أما أصحاب الحديث والحشوية قالوا...»، واعتبره منافياً للأدلة العقلية والنقلية الدالة على عصمة الأنبياء[٢٧]. وقد استعمل الشيخ الطبرسي عبارة «ما لا يجوز نسبته إلى الأنبياء» في مورد هذا الخبر، وتحدَّث في مخالفته له من خلال تنزيه الله سبحانه للنبيّ يوسف عليه السلام[٢٨].

كما ذكر الطبرسي قصة النبي داوود عليه السلام وزوجة أوريا، وعلَّق عليها بقوله: «لا شبهة في فسادها»[٢٩]. وعرَّفه الشيخ الطوسي بأنه خبرٌ باطل ومختلق[٣٠].

ولكن على الرغم من ذلك يبدو أن هذا المنهج من التفسير الروائي وتوظيف الروايات في تفسير الآيات لا يخلو من النقص أيضاً. حيث تُذْكَر الروايات ـ في أغلب الموارد ـ من دون ذكر السند، وحتّى من دون الإشارة إلى المصدر، كما لا يتمّ الفصل بين الروايات الشيعية والروايات الواردة من طريق أهل السنّة، وروايات أهل البيت عليهم السلام وآراء الصحابة والتابعين، ولا يُشار إلى وضعية سند الروايات ومدى اعتبارها. كما لا يتم البحث في دلالة الروايات، أو الجمع والتوفيق بينها، ولم تتمّ الاستفادة من الروايات في حدود الإمكان، وإن التفاسير التي تمّ تأليفها بهذا المنهج والأسلوب تفتقر إلى الجامعية الروائية.

د ـ مناقشة بيان وتحليل الروايات التفسيرية بمعزل عن التفسير

يُعَدّ العلاّمة محمد حسين الطباطبائي أحد المفسِّرين الشيعة البارزين في القرن الرابع عشر الهجري. وقد عالج تفسير القرآن بأسلوبٍ ومنهج جديد، أبدع من خلاله كتاب «الميزان في تفسير القرآن». وقد بحث في تفسيره هذا الروايات التفسيرية بأسلوبٍ خاصّ. وإن العنوان المتقدِّم يشير إلى أسلوبه التفسيري في مورد الروايات. فحيث لا يرى تفسير القرآن متوقِّفاً على الروايات، ويذهب إلى إمكان تفسير وفهم معاني القرآن الكريم ومقاصده دون الاستمداد من الروايات[٣١]، لا يستند في تفسير وبيان معاني الآيات إلى الروايات، إلاّ في القليل من الموارد. ولكنه بعد الفراغ من تفسير آيةٍ أو مجموعة من الآيات بالمقدار الكافي يسوق، تحت عنوان «بحثٌ روائي»،

جانباً من الروايات التفسيرية من مصادر الشيعة وأهل السنّة، ويعمل على تحليلها ومناقشتها. وغالباً ما يحذف سند الروايات[٣٢]، ويعمد أحياناً إلى تقطيع متن الروايات أيضاً. وإذا كان هناك غموضٌ في معنى الرواية بادر إلى إيضاحه، ويشير إلى التعارض الظاهري لبعض الروايات، ويبحث في رفع هذا التعارض[٣٣]. وفي بعض الموارد يعمد إلى بيان معنى الروايات من خلال الاستعانة بالآيات[٣٤]. وفي بعض الموارد يعمل على مناقشة ونقد المعنى الذي يذكره الآخرون للرواية[٣٥].

كما ذكر جانباً من الروايات الواردة في تأويل وتطبيق الآيات على الأئمة المعصومين عليهم السلام أو أعدائهم، وفي بعض الموارد اعتبرها من قبيل: «الجَرْي» و«التطبيق» (تطبيق الآية على المصداق)[٣٦]، وفي بعض الموارد الأخرى اعتبرها من المعاني الباطنية للآيات. وقال في المورد الأول الذي ذكر فيه روايات الجَرْي: «روايات الجَرْي كثيرة في الأبواب المختلفة، و ربما تبلغ المئين، ونحن بعد هذا التنبيه العامّ نترك إيراد أكثرها في الأبحاث الروائية؛ لخروجها عن الغرض في الكتاب، إلاّ ما تعلَّق بها غرض في البحث، فليتذكَّرْ»[٣٧].

ولم يعتبر «الجَرْي» و«البطن» من مختصات هذه الطائفة من الروايات. وفي ما يتعلَّق ببعض الروايات الأخرى التي لم تَرِدْ في تأويل الآيات بالأئمة عليهم السلام أو أعدائهم اعتبرها في بعض الموارد من قبيل: «الجَرْي»، وفي بعض الموارد اعتبرها من المعاني الباطنية للآيات.

فعلى سبيل المثال: في مورد الرواية التي فسَّرَتْ «الصبر» في قوله تعالى: ﴿**وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلاَةِ**﴾ (البقرة: ٤٥) بالصيام اعتبر العلامة الطباطبائي هذا التفسير من قبيل «الجَرْي»[٣٨]. وفي مورد الرواية التي فسَّرَتْ «المعاد» في قوله تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَى مَعَادٍ**﴾ (القصص: ٨٥) بـ «الرجعة» قال: «ولعله من البطن، دون التفسير»[٣٩].

وفي معرض البحث عن صحّة الروايات وسقمها قد يُشير أحياناً إلى صحّة أو ضعف السند[٤٠]، إلا أنه في الغالب يُعْنى بمفاهيم الروايات ومضامينها، ومطابقتها أو عدم مطابقتها لظاهر الآيات أو سياقاتها. وبعد نقل الروايات يذهب أحياناً إلى جعلها

مؤيّدةً لبيانه وتفسيره. ويقول أحياناً: إن هذه الروايات تتطابق مع ما ذكرناه أو استفدناه في بيان وتفسير كلام الله[٤١]. وفي الكثير من الموارد يشير إلى أن ما ذكره من الروايات لا ينسجم مع ظاهر أو سياق الآيات، ولا يمكن القبول بها[٤٢]. وحيث إنه لا يقول بحجّية خبر الواحد الصحيح سنداً في غير الأحكام فإنه يعمد إلى تقييم الرواية غير المتواترة والرواية غير المحفوفة بالقرائن القطعية على صدورها ـ حتّى مع صحّتها سنداً ـ بمعيار الموافقة والمخالفة لظاهر وسياق الآيات والأصول العامة المستخرجة من القرآن الكريم، ويعتبر الرواية التي تخالف ظاهر أو سياق الآيات مردودةً ومرفوضة، ولا يرتضي الرواية إلاّ إذا كانت منسجمةً مع مفاد الآيات، ومؤيّدة ومؤكّدة لها[٤٣]. ومن هنا فإنه في البحث الروائي لتفسير الآيات ١ ـ ٦ من سورة المجادلة نقل روايةً صحيحة السند في بيان سبب نزول تلك الآيات عن تفسير القمّي، وقال فيها: «لا بأس بها من حيث السند أيضاً، غير أنها لا تلائم ظاهر ما في الآية»[٤٤].

وفي ما يتعلق بالروايات الواردة في تفاسير أهل السنة وبعض كتب الشيعة بشأن هاروت وماروت ونسبة المعصية إلى هذين المَلَكين، بعد بيان أن السيوطي ذكر ما ينيف على ٢٠ حديثاً بهذا المضمون في (الدرّ المنثور) ـ وقد صرَّح جماعةٌ (من علماء أهل السنة) بصحة طرق بعضها، وفي منتهى إسنادها عدّةٌ من الصحابة ـ، قال: «وهذه قصّةٌ خرافية تنسب إلى الملائكة المكرَّمين ـ الذين نصّ القرآن على نزاهة ساحتهم، وطهارة وجودهم عن الشرك والمعصية ـ أغلظ الشرك، وأقبح المعصية»، ليستطرد بعد ذلك قائلاً في الختام: «تلك القصة الخرافية التي تشبه خرافات اليونان في الكواكب والنجوم»؛ لأنها لا تنسجم مع الصفات التي يثبتها القرآن للملائكة[٤٥].

وأحياناً يعمل على تأييد الروايات من خلال نقل نصوص من التوراة والإنجيل[٤٦]، وتارةً يحكم باختلاق روايةٍ من خلال تطبيق محتواها على ما جاء في التوراة. ومن ذلك ـ على سبيل المثال ـ: إنه ذهب إلى عدم اعتبار الرواية التي تقول: إن الشيطان أغوى النبيّ آدم وزوجته حواء بمساعدةٍ من الحيّة والطاووس، وقال في ذلك: «وفي بعض الأخبار ذكر الحية والطاووس عونين لإبليس في إغوائه إيّاهما. لكنها غير معتبرة، أضربنا عن ذكرها، وكأنها من الأخبار الدخيلة، والقصّة مأخوذةٌ من

التوراة»، ثم ساق ذات القصة من التوراة شاهداً على ذلك[٤٧].

وبعد ذلك قسَّم الروايات من ناحية الطرح والقبول إلى ثلاثة أقسام:

الأوّل: الروايات التي يجب القبول بها. وهي الروايات التي نقطع بصدورها عن النبيّ الأكرم والأئمة الأطهار.

الثاني: الروايات التي يجب طرحها. وهي الروايات التي نقطع بمخالفتها للكتاب والسنّة القطعية.

الثالث: الروايات التي لا يجب القبول بها، ولا رفضها. وهي الروايات التي لا يوجد دليلٌ عقلي على امتناعها وبطلانها، وفي الوقت نفسه لا يوجد في الكتاب والسنة القطعية ما يدلّ على امتناعها. وأشكل على أولئك الذين رفضوا هذه الروايات؛ لعدم صحّة سندها، وقال: إن عدم صحّة السند لا توجب ترك الروايات التي لا تخالف العقل ولا يصحّحها العقل في الوقت نفسه[٤٨]. وفي بعض الموارد يستنبط من الروايات قاعدة وأصلاً للتفسير، ومن ذلك ـ على سبيل المثال ـ: إنه في البحث الروائي الخاصّ بتفسير الآيات ١٠٨ ـ ١١٥ من سورة البقرة، بعد ذكر روايتين (الرواية الأولى تقول: «الرجل يصلي في يوم غيم في فلاةٍ من الأرض، ولا يعرف القبلة، فيصلي حتّى فرغ من صلاته بدَتْ له الشمس، فإذا هو صلّى لغير القبلة، يعتدّ بصلاته أم يعيدها؟ فكتب: يعيد ما لم يفُتْ الوقت، أَوَلم يعلم أن الله يقول، وقوله الحق: ﴿**فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّهِ**﴾ (البقرة: ١١٥)»؟!؛ والأخرى تقول: «أنزل الله هذه الآية في التطوّع خاصّة»)، قال العلامة الطباطبائي بعد ذلك: «واعلم أنك إذا تصفحت أخبار أئمة أهل البيت حق التصفح، في موارد العام والخاص والمطلق والمقيّد من القرآن، وجدتها كثيراً ما تستفيد من العام حكماً، و من الخاص أعني العامّ مع المخصِّص حكماً آخر. فمن العام مثلاً الاستحباب، كما هو الغالب، ومن الخاصّ الوجوب، وكذلك الحال في الكراهة والحرمة، وعلى هذا القياس. وهذا أحد أصول مفاتيح التفسير في الأخبار المنقولة عنهم، وعليه مدار جمٍّ غفيرٍ من أحاديثهم.

ومن هنا يمكنك أن تستخرج منها في المعارف القرآنية قاعدتين:

إحداهما: إن كل جملة وحدها، وهي مع كلّ قيد من قيودها، تحكي عن

حقيقةٍ ثابتة من الحقائق أو حكم ثابت من الأحكام، كقوله تعالى: ﴿**قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ**﴾ (الأنعام: ٩١)، ففيه معانٍ أربعة: **الأوّل**: «قل الله»، **والثاني**: «قل الله ثم ذرهم»، **والثالث**: «قل الله ثم ذرهم في خوضهم»، **والرابع**: «قل الله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون». واعتبر نظير ذلك في كلّ ما يمكن.

والثانية: إن القصتين أو المعنيين إذا اشتركا في جملةٍ أو نحوها فهما راجعان إلى مرجعٍ واحد. وهذان سرّان تحتهما أسرار»[٤٩].

المناقشة

إن الاستعانة بالروايات في فهم معاني الآيات، والقول بالحاجة إلى الروايات، وأن هناك مسائل لا يمكن الوصول إليها إلاّ من طريق الروايات، واعتبار السنّة قرينة للكتاب في الحجية، واعتبار حجية كلام النبي الأكرم‌ﷺ والأئمة الأطهار‌عليهم السلام في تفسير جميع الآيات، وعدم اعتبار حجية آراء الصحابة والتابعين وسائر العلماء، والقول بعدم صوابية القبول المطلق بالروايات أو تركها بالمطلق، من جملة نقاط قوّة رأي العلامة الطباطبائي بشأن الروايات التفسيرية. وقد استدلّ على ذلك في موارد من هذا التفسير[٥٠].

كما يمكن عدُّ اهتمامه بالروايات التفسيرية، ومناقشة صحّتها وسقمها بمعيار مطابقتها أو عدم مطابقتها مع مضمون الآيات، وتوضيح معنى الروايات، والكلام في رفع التعارض الظاهري الواقع بينها، وتحديد روايات التأويل، والجَرْي والتطبيق، ومقارنة الروايات مع ما جاء في التوراة والإنجيل، والاستنتاج من ذلك، وعدم خلط التفسير ببعض الأبحاث الروائية البحتة، من بين نقاط قوّة المنهج التفسيري للعلاّمة الطباطبائي.

ولكنْ مع ذلك يبدو أن هناك في منهجه التفسيري ـ في ما يتعلق بالروايات ـ بعض الأمور التي تدعو إلى التأمُّل. وفي ما يلي نذكر بعضها بالتفصيل؛ لأهمِّيتها، ونكتفي بالإشارة إلى بعضها الآخر:

أـ رغم أن عدم خلط التفسير بالأبحاث الروائية البحتة وغير ذات الصلة بالتفسير

يُعَدّ من نقاط قوة المنهج التفسيري، إلاّ أن المبالغة في عدم الاستناد إلى الروايات حتى في تفسير الآيات التي يتوقّف عليها بيان معناها، وتلك التي يتوقّف كشف مراد الله تعالى منها على بيان النبي الأكرمﷺ والأئمة الأطهارعليهم السلام، يُعَدّ نقصاً في ذلك المنهج التفسيري؛ إذ سبق أن أثبتنا في «منهج تفسير القرآن» ـ من الطرق الثلاث: (قواعد التحاور العقلية، والدليل القرآني، والدليل الروائي) ـ أن الروايات الواردة من طرق موثوقة عن النبي الأكرمﷺ وأوصيائه الأطهارعليهم السلام في بيان الآيات الشريفة تُعَدّ من القرائن المنفصلة على الآيات، وطبقاً لقاعدة ضرورة الاهتمام بالقرائن في تفسير الآيات يجب الرجوع إلى تلك الروايات أيضاً. وإنّ كل ما يُفهم من ظاهر الآيات قبل الفحص والاستقصاء في القرائن المنفصلة للآيات، ومن بينها ما في الروايات، يعتبر من المراد الاستعمالي للآيات، ولا يمكن اعتباره مراداً جدّياً لها، كما لا يمكن اعتبارها مراداً واقعياً لله تعالى؛ إذ قد تشتمل الروايات على مخصِّص أو مبيِّن أو مقيِّد أو قرينة على الآيات، وبذلك يتغيَّر ظهور ومعنى الآيات[٥١].

وبطبيعة الحال فإن أغلب المعاني التي يبيّنها العلامة من خلال الاستعانة بالآيات الأخرى تتطابق وتنسجم مع الروايات ذات الصلة بتلك الآيات. ولا يبعد أن يكون العلاّمة قد استلهم تلك الروايات في فهم معنى الآيات، بمعنى أن الروايات ساقته أوّلاً إلى معنى الآيات، ثم توصَّل إلى ذلك المعنى من خلال التدبُّر في سياق الآية والاستعانة بالآيات. وربما لو لم تكن هناك روايةٌ في البين لما استطاع أن ينصرف ذهنه إلى ذلك المعنى، ولكنْ عندما تكون الرواية قرينةً على الآيات ومبيِّنة لمعنى الآيات ومراد الله تعالى لا يكون هناك مبرِّرٌ لعدم الاستناد إلى الرواية، أو أن تكون الآيات وحدها غير ظاهرة في المعنى ومع ذلك يتمّ تكلُّف حملها على ذلك المعنى، بل ربما يؤدّي ذلك أحياناً إلى الابتعاد عن المعنى الواقعي للآية. ومن ذلك ـ على سبيل المثال ـ: قوله تعالى: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَقْرَبُوا الصَّلاَةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلاَ جُنُباً إِلاَّ عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا﴾** (النساء: ٤٣)، حيث تشتمل لوحدها على ظهور في أن الجنب لا تجوز له الصلاة قبل الاغتسال، إلاّ إذا أراد الصلاة في السفر. ولكنْ بالالتفات إلى رواية واردة في تفسير هذه الآية[٥٢] يتّضح أن ذيل الآية يتعلق بالمسجد

وموضع الصلاة، والمراد هو حرمة دخول المساجد على جنابةٍ، إلاّ اجتيازاً. وقد فسّر العلامة الطباطبائي{رح} «الصلاة» في صدر هذه الآية بالمسجد، دون أن يستند إلى الرواية، مستدلاً لذلك بقوله تعالى: ﴿وَلاَ جُنُباً إِلاَّ عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا﴾، واعتبر النهي في قوله تعالى: ﴿لاَ تَقْرَبُوا﴾ متعلّقاً بالمسجد، سواء في حالة السكر أو في حالة الجنابة[٥٣]. ولكنْ يبدو أن الرواية لو لم تخصِّص عبارة: ﴿وَلاَ جُنُباً إِلاَّ عَابِرِي سَبِيلٍ﴾ بالمسجد لما فُهِم منها أن المراد من «الصلاة» هو المسجد؛ لأن استثناء حال العبور من الطريق لا تتنافى مع النهي عن الاقتراب من الصلاة في حال الجنابة. لولا الرواية لدلّ ذيل الآية على عدم الاقتراب من الصلاة في حال الجنابة أيضاً، إلاّ في حالة الاجتياز أو السفر. وحيث كان المستند في رفع اليد عن ظهور الآية ما ورد في الرواية من القرينة المنفصلة صحّ تفسير الصلاة بموضعها. وبعبارةٍ أخرى: لو لم تكن الرواية قرينةً صارفة عن التمسّك بالظهور، ولا دلالة في الرواية إلاّ على المعطوف، الذي هو قول الله تعالى: ﴿وَلاَ جُنُباً إِلاَّ عَابِرِي سَبِيلٍ﴾، حيث قالت الرواية: إن المراد من «الصلاة» هو المسجد، لما أمكن تفسيرها بذلك. وأما في ما يتعلّق بالمعطوف عليه، وهو قوله تعالى: ﴿وَأَنْتُمْ سُكَارَى﴾، فلا تشتمل الرواية على مثل هذه الدلالة، وعليه لا يمكن تفسير «الصلاة» في الجملة الأولى بالمسجد أيضاً، وتفسير النهي عن الاقتراب من الصلاة في حالة السكر بأنه نهيٌ عن الاقتراب من المسجد في حالة السكر أيضاً؛ لأن هذا يمثّل رفعاً لليد عن المعنى الحقيقي وظهور الكلام دون دليلٍ، وخاصّة أن قوله تعالى: ﴿حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾ يتناسب مع ذات الصلاة بشكلٍ أكبر. وبالالتفات إلى أن عطف الفعل المتعلق بالمعطوف عليه يجعله بمنزلة التكرار في المعطوف لا يكون هناك مانعٌ من أن يكون المراد من «الصلاة» في حالة السكر هي الصلاة المعهودة، وأن يكون المراد منها في حالة الجنابة هو المسجد. كما نجد هذه الظاهرة في الضمائر أحياناً، حيث يُراد من المرجع شيءٌ ومن الضمير شيءٌ آخر، ويطلق على ذلك مصطلح «الاستخدام»[٥٤]. وعليه فإن تفسير العلامة في مورد هذه الآية، من دون الاستفادة من الرواية، يعتبر من حيث المنهج حملاً للفظ على المعنى المجازي، دون دليلٍ وقرينة صارفة، ومن حيث المعنى والمحتوى وإنْ كان يتطابق مع الروايات بالنسبة إلى الجملة

الثانية من الآية: ﴿وَلاَ جُنُباً إِلاَّ عَابِرِي سَبِيلٍ﴾، إلاّ أنها لا تنسجم ولا تتطابق مع الروايات بالنسبة إلى الجملة الأولى من قوله تعالى: ﴿لاَ تَقْرَبُوا الصَّلاَةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى﴾؛ إذ لا توجد هناك روايةٌ تدلّ على أن «الصلاة» في هذه الجملة تعني المسجد، بل هناك ظهورٌ في بعض الروايات على أن «الصلاة» في هذه الجملة تعني الصلاة المعهودة[٥٥].

كما أن المعنى الذي يذكره العلاّمة الطباطبائي[٥٦] في تفسير قوله تعالى: ﴿...وَهَبْ لِي مُلْكاً لاَ يَنْبَغِي لأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي...﴾ (ص: ٣٥) لا يتطابق مع المعنى المذكور في رواية عليّ بن يقطين لبيان عبارة: ﴿مُلْكاً لاَ يَنْبَغِي لأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي...﴾[٥٧].

وفي بعض الموارد أدّى هذا المنهج إلى تجاوز تفسير الآيات، وتركها مجملةً. ومن ذلك، على سبيل المثال: ما نراه في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِنَ الأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ...﴾ (النمل: ٨٢)، حيث يتجاوز العلامة الطباطبائي تفسير هذه الآية، متذرِّعاً بعدم اشتمال الآيات على شيءٍ من شأنه أن يُفسِّر هذه الآية؛ إذ يقول: «لا نجد في كلامه تعالى ما يصلح لتفسير هذه الآية، وأن هذه الدابّة التي سيخرجها لهم من الأرض، فتكلِّمهم، ما هي؟ وما صفتها؟ وكيف تخرج؟ وما تتكلَّم به؟»[٥٨]. ثم ذكر في البحث الروائي بعض الروايات في هذا الشأن.

وفي تفسير قوله تعالى: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلاَةِ الْوُسْطَى﴾ (البقرة: ٢٣٨) يتجاوز كذلك المعنى المراد من «الصلاة الوسطى»، مكتفياً بالقول: إن السنّة هي التي تتكفَّل بتفسيرها[٥٩]. ولكنّه ـ بطبيعة الحال ـ تناولها في البحث الروائي[٦٠].

ب ـ إن الملاك الرئيس الذي يعتمده العلاّمة الطباطبائي في البحث عن صحة وسقم الروايات هو مطابقتها أو عدم مطابقتها مع نصّ وظاهر وسياق الآيات الكريمة. فإذا حدّد مطابقة رواية لنصّ أو ظاهر أو سياق آية اعتبر تلك الرواية معتبرةً، وقابلة للاعتماد، حتى إذا لم يكن سندها صحيحاً، وأما إذا كانت الرواية مخالفةً للنص القرآني كانت مردودة من وجهة نظره، حتّى إذا كانت صحيحة السند[٦١].

لا شَكَّ في أن مخالفة الرواية لنصّ الكتاب يمثِّل دليلاً على عدم صحّة تلك الرواية.

كما يمكن لمخالفة الرواية لظاهر الكتاب ـ بحيث لا يمكن الجمع بينهما حتّى بالجمع العُرْفي ـ أن يكون شاهداً على بطلان واختلاق الرواية.

وأما إذا كانت مخالفة الرواية للكتاب بحيث يمكن الجمع بينهما من قبل العُرْف ـ كما لو كانت الآية عامة والرواية خاصة، أو تكون الآية مطلقة والرواية مقيّدة، أو أن تكون الآية ظاهرة وتكون الرواية أظهر في المعنى، بحيث يمكن للرواية في مثل هذه الحالات أن تشكِّل قرينةً صارفة لظهور الآية ـ فإنّ مثل هذه المخالفة لا تصلح دليلاً على عدم صحة الرواية.

وهكذا إذا كان عدم تطابق الرواية مع الآية بأن تبيّن الرواية أمراً لا يُفهم من ظاهر الآية لا يكون ذلك دليلاً على عدم صحة تلك الرواية واختلاقها؛ إذ يمكن أن تبيّن الرواية في مثل هذه الحالة أمراً صحيحاً لا يكون للآية ظهورٌ فيه، وتكون ساكتةً عنه، أو أن تدلّ عليه بالدلالة الباطنية، وتعدّ الرواية من بطون تلك الآية. ومن ذلك، على سبيل المثال: الرواية التي ينقلها العياشي والكليني والصدوق عن أبي الربيع الشامي قال: سألتُ الإمام الصادق‰ عن قول الله: ﴿**وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلاَّ يَعْلَمُهَا وَلاَ حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الأَرْضِ وَلاَ رَطْبٍ وَلاَ يَابِسٍ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ**﴾ (الأنعام: ٥٩)، قال: الورقة السقط، والحبة الولد، وظلمات الأرض الأرحام، والرطب ما يحيا، واليابس ما يغيض، وكلُّ ذلك في كتابٍ مبين. ثم عقّب العلامة الطباطبائي على ذلك قائلاً: «الرواية لا تنطبق على ظاهر الآية»[٦٢]. بَيْدَ أن عدم التطابق هذا لا يشكِّل دليلاً على عدم صحّة الرواية؛ إذ على الرغم من عدم فهم العُرْف هذا المعنى من ظاهر الآية، إلا أن هذا المعنى لا يتنافى مع ظاهر الآية، فقد يكون هذا المعنى المذكور آنفاً من المعاني الباطنية للآية، ومن باب التوسعة في مفهوم الآية. وعليه إذا كان سند الرواية صحيحاً أمكن الاستناد إليها، واعتبار المعنى المذكور مراداً للآية أيضاً.

وهكذا لا يمكن جعل مخالفة السياق دليلاً على اختلاق الرواية؛ إذ قد يُراد من الآية؛ بقرينة السياق، معنىً، ويكون ذلك المعنى ظاهرَ الآية؛ لأنها تدلّ عليه دلالة واضحة، ويكون المراد منها ـ بغضّ النظر عن السياق ـ معنىً آخر، ويكون ذلك المعنى هو المعنى الباطني للآية؛ إذ طبقاً للقواعد العقلائية في التحاور لا يمكن الوصول إلى

إرادة هذا المعنى، وإن الطريق إلى معرفته منحصرٌ ببيان النبي الأكرمﷺ أو أهل بيته الأطهارﷺ. ثم إن العلاّمة نفسه، من خلال استفادته من بعض الروايات، قد أقرّ بأن بعض الآيات قد تدلّ في عبارةٍ منفردة منها على معنىً، وتدلّ بقيدٍ من قيودها على معنىً آخر(٦٣). ومن حيث التطابق إذا كان في الرواية بيانٌ لذات الأمر الذي تكون الآية ظاهرةً فيه يكون ذلك الأمر حقّاً، ويجوز الاعتماد عليه، ولكنْ في مثل هذه الحالة لا تكون هناك حاجةٌ إلى الرواية؛ إذ تكفي الآية وحدها لفهم ذلك الأمر. وأما إذا اشتملت الرواية على أمرٍ زائد على ما تدلّ عليه الآية بوضوح فلا يمكن القبول بذلك الأمر إلاّ إذا كانت الرواية صحيحة السند، فإذا لم تكن صحيحة السند فلا يمكن القول بتلك الزيادة تحت عنوان أن الرواية متطابقة مع ظاهر الرواية في جزءٍ من المعنى؛ إذ إن التطابق مع الآية في جزءٍ من المعنى لا يشكّل دليلاً على صدور الرواية؛ إذ من المحتمل أن يقوم شخصٌ باختلاق الرواية بشكلٍ يزيد فيها على المعنى الذي تدلّ عليه الآية. وعليه إذا كان المراد من تطابق الرواية مع الآية تمام التطابق كانت الآية وحدها تغني عن الرواية، ولن يكون للرواية من أثرٍ؛ وإذا كان المراد من التطابق تناغم الرواية مع الآية بشكلٍ أعمّ من تطابقها معها في جزءٍ من المعنى فعندها يكون الاعتماد على المعنى الخاصّ بالرواية رهناً بصحة سندها، أو الاطمئنان بصدورها.

ومن هنا يتضح أنه لا يمكن تحديد صحّة وسقم جميع الروايات بملاك الموافقة للآيات ومخالفتها. والذي يمكن التوصُّل إليه بهذا الملاك هو وضع واختلاق الروايات التي تتنافى من الناحية العُرْفية مع نصوص وظواهر الآيات بشكلٍ كامل؛ إذ لا يمكن لمثل هذه الروايات أن تكون صادرةً عن النبي الأكرمﷺ والإمام المعصومعليه السلام. وأما صحة وسقم الروايات الأخرى فلا يمكن تحديده بهذا الملاك، وإنما لا بُدَّ في ذلك من البحث عن ملاكٍ آخر، من قبيل: دراسة السند، والبحث عن القرائن الدالّة على الصدور.

ج ـ في بعض الموارد لا نجد اهتماماً بالمقدار اللازم في نقل الرواية وبيان المعنى وفهم محتواها. ومن ذلك ـ على سبيل المثال ـ: ما أورده في البحث الروائي لتفسير الآيات ٤٥ ـ ٤٦ من سورة البقرة، على النحو التالي: وفي تفسير العياشي: عن أبي الحسنعليه السلام:

في الآية، قال: الصبر الصوم، إذا نزلت بالرجل الشدّة أو النازلة فليصُمْ، إن الله يقول: ﴿وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلاَةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلاَّ عَلَى الْخَاشِعِينَ﴾ (البقرة: ٤٥). والخاشع الذليل في صلاته المقبل عليها، يعني رسول الله‌ﷺ وأمير المؤمنين‌عليه السلام.

ثم قال العلاّمة الطباطبائي في بيان ذلك: «قد استفاد‌عليه السلام استحباب الصوم والصلاة عند نزول الملمات والشدائد، وكذا التوسُّل بالنبيّ والوليّ عندها، وهو تأويل الصوم والصلاة برسول الله وأمير المؤمنين»[٦٤].

بَيْدَ أن هناك نقصاً في كيفية نقل هذه الرواية. يضاف إلى ذلك أن فهم هذا المعنى الذي ذكره موضع تأمُّلٍ أيضاً. أما نقص الرواية فيظهر من المنقول في تفسير العياشي المطبوع بمقدّمة العلامة؛ إذ نجد الرواية هناك تختلف عن نقل العلامة لها، فهي هناك تخلو من جملة «والخاشع الذليل في صلاته المقبل عليها»[٦٥]. نعم، ورد في بعض طبعات تفسير البرهان نقل الرواية، وهي تحتوي على هذه الجملة من تفسير العياشي[٦٦]. وفي ذلك احتمالان:

١ـ أن لا تكون هذه الجملة جزءاً من الرواية، بل هي زيادةٌ توضيحية من مؤلف تفسير البرهان؛ لبيان معنى كلمة «الخاشعين».

٢ـ أن تكون هذه الإضافة موجودةً في نسخة تفسير العيّاشي التي نقل عنها مؤلِّف تفسير البرهان.

ويحتمل أن يكون العلاّمة قد رأى الروايات في تفسير البرهان، ونقل عنها، دون الرجوع إلى تفسير العيّاشي. وفي هذه الحالة كان من المناسب:

أوّلاً: أن ينقلها بصيغة: «عن تفسير العياشي»؛ ليتّضح بذلك أنه لم ينقلها عن تفسير العيّاشي مباشرة، وإنما اعتمد في ذلك على نقل الآخرين.

وثانياً: على احتمال أن تكون هذه الجملة من مؤلِّف تفسير البرهان كان عليه لفت الانتباه إلى ذلك، وعدم بيانها كجزءٍ ثابت من الرواية.

وأما التأمّل في بيان المعنى من هذه الرواية فهو أنّه حتّى لو افترضنا أن جملة «والخاشع الذليل...» جزءٌ من الرواية فإنها مع ذلك لا تدلّ على أن الإمام أبا الحسن‌عليه السلام قد استفاد من الآية استحباب التوسُّل بالنبي الأكرم‌ﷺ والإمام‌عليه السلام؛ إذ لا يحتوي صدر

الرواية على أيّ كلامٍ عن النبيﷺ والإمامعليه السلام والتوسُّل بهما. وفي الجملة الأخيرة تمّ تفسير الخاشع في الصلاة بأنه رسول اللهﷺ وأمير المؤمنينعليه السلام، وهذا لا يحمل دلالة على استحباب التوسُّل بهماعليهما السلام. وإن هذا المعنى إنما يصحّ منه إذا تمّ تأويل الصوم والصلاة في الرواية برسول اللهﷺ وأمير المؤمنينعليه السلام، وطبقاً لذلك ستكون الاستعانة والتوسُّل بهما مشمولاً لأمر الآية، بَيْدَ أن الرواية لا تحتوي على مثل هذا التفسير والتأويل.

وكذلك في بيان معنى الروايات نجده أحياناً يخصِّصها دون أن يكون فيها أي مخصِّص أو تخصيص. فعلى الرغم من أن خطاب الروايات متوجِّهٌ إلى عموم الناس، عمد سماحته إلى تخصيصها بجماعةٍ محدَّدة منهم. ومن ذلك ـ على سبيل المثال ـ: إنه قال في البحث الروائي لتفسير الآيات ٣٣ ـ ٦٢ من سورة النجم، بعد نقل الروايات الناهية عن التفكُّر في الله: «في النهي عن التفكُّر في الله سبحانه روايات كثيرة أخر مودعة في جوامع الفريقين، والنهي إرشاديٌّ متعلِّقٌ بمَنْ لا يحسن الورود في المسائل العقلية العميقة؛ فيكون خوضه فيها تعرُّضاً للهلاك الدائم»[٦٧].

وفي ما يتعلَّق بهذا الكلام يَرِدُ السؤال القائل: ما هو وجه تخصيص النهي وحصره بمثل هؤلاء الأشخاص؟ فالروايات ظاهرةٌ في توجّه النهي إلى عموم الناس، وعليه فإن رفع اليد عن هذا الظهور يحتاج إلى قرينةٍ صارفة، في حين أن العلاّمة لم يذكر مثل هذه القرينة.

كما أن عدم ذكر مصادر الروايات، وحذف أسانيدها، وتقطيع النصوص في بعض الروايات، وعدم الاشتمال على جميع الروايات التفسيرية المرتبطة بالآيات، يعتبر من الآفات الأخرى التي يعاني منها تفسير الميزان في ما يتعلَّق بالروايات التفسيرية. ومع ذلك فإنه في الأبحاث الروائية من هذا التفسير ينقل روايات قد لا نجدها حتّى في التفاسير الروائية الجامعة أيضاً[٦٨]، كما أنه في ما يتعلَّق بتوضيح معنى الروايات وتمييز الروايات الصحيحة من غير الصحيحة يشتمل على مطالب نافعة قلَّما نجدها في التفاسير والكتب الأخرى. ومن هنا لا يمكن للكتب والتفاسير الأخرى أن تغنينا عن الأبحاث الروائية الموجودة في تفسير الميزان.

٥. النتائج

نستنتج ممّا تقدَّم أن التفسير الروائي والروايات التفسيرية كانت على الدوام موضع اهتمام الشيعة، وأن المفسِّرين الشيعة رغم اختلافهم في الآراء والمناهج التفسيرية قد اهتمّوا بأجمعهم بالتفسير الروائي والروايات التفسيرية بما يتناسب مع منهجهم وأسلوبهم التفسيري. ومن هنا نشاهد التفسير الروائي والبحث بشأن الروايات التفسيرية في التفاسير الشيعية على أربعة أنحاء.

تمتاز جميع مناهج التفسير الروائي عند الشيعة على اختلافها من التفسير الروائي عن أهل السنّة، ونجد هذا الامتياز في الاهتمام البالغ بالروايات التفسيرية المأثورة عن أهل بيت النبي الأكرمﷺ. كما يشتمل كل واحد من هذه الأساليب والأنحاء الأربعة على فوائد وامتيازات، ومع ذلك لا يخلو أيٌّ منها من بعض نقاط الضعف والآفات، وبذلك لا يمكن لنا أن نعدّ أيَّ واحدٍ منها بوصفه هو المنهج الأكمل من بين أنواع التفاسير الروائية؛ فالمنهج الكامل هو الذي يشتمل على جميع نقاط قوة وامتياز التفاسير الأخرى، ويكون في الوقت نفسه خالياً من نقاط ضعفها وآفاتها، وذلك كما يلي:

١. أن يتمّ الاهتمام عند تفسير كلّ آيةٍ ـ بالإضافة إلى الاجتهاد الكامل والجامع في فهم معنى الآية ـ بجميع الروايات المؤثِّرة بنحوٍ من الأنحاء في بيان معناها ومصداقها وظاهرها وباطنها.

٢. أن تتمّ دراسة مصادر وأسانيد الروايات، مع بيان معناها ومفادها، وموافقتها ومخالفتها لنصوص وظواهر الكتاب والسنّة القطعية والروايات المعتبرة، وما يعلم بالضرورة من الدين والمذهب والعقل، وتحديد مقدار اعتبارها مع أخذ جميع ما تقدَّم بنظر الاعتبار، مع حذف الروايات المختلقة والإسرائيليات، وتبويب سائر الروايات الأخرى من حيث درجة اعتبارها، والاهتمام بكلّ روايةٍ بمقدار ما لها من الاعتبار.

٣. فصل روايات فضائل وخصائص السور والآيات والروايات والقراءات عن روايات التفسير ذات الصلة بمعنى ومضمون الآيات، مع بيان مدلول كلّ رواية من حيث بيان وتعيين الظاهر والباطن ومفهوم ومصداق الآيات، وتخصيص وتقييد وتوسيع

وتعميم معنى الآيات الكريمة.

الهوامش

(١) للوقوف على المعنى اللغوي والاصطلاحي، ومختلف استعمالات مفردة الشيعة والفرق الشيعية المختلفة، انظر: السيد محسن الأمين، أعيان الشيعة ١: ١٨ ـ ٢٣، دار التعارف، بيروت؛ مقالة: (شيعه وتشيُّع: مفهوم شناسي، ماهيت، وخاستگاه)، لكاتبها: علي آقا نوري، والمنشورة في المجلة الفصلية التخصُّصية (شيعه شناسي)، السنة الثالثة، العدد ١١: ١٣٩ ـ ١٥١ (مصدر فارسي).

(٢) السيد هاشم البحراني، البرهان في تفسير القرآن ١: ١٠، دار الهادي، بيروت، ١٤١٢هـ.

(٣) لا شَكَّ في تشيُّع فرات بن إبراهيم الكوفي، إنما الكلام في كونه إمامياً اثني عشرياً، فقد ذهب محقق تفسير فرات الكوفي، من خلال قوله: (وربما كان من الناحية الفكرية والعقائدية زيدياً، أو كان متعاطفاً معهم ومخالطاً إياهم ومتمايلاً لهم...)، إلى احتمال أن يكون زيدياً. (انظر: تفسير فرات الكوفي: ١١، طهران، ١٤١٠هـ). وفي المقابل هناك مَنْ ذكر الشواهد على كونه من الشيعة الإمامية الاثنى عشرية، ومنها:

أ. ورد في خطبة التفسير قوله: (...صلّى الله عليه وعلى أهل بيته، أولهم المرتضى أمير المؤمنين علي بن أبي طالب‌عليه السلام، الذي هو لمدينة علمه [ماأ: علم نبيّه] الباب، وآخرهم المهديّ [بلا ارتياب ب، أ]، وعلى السبطين السيدين السندين الإمامين الهمامين الحسن والحسين، وعلى الأئمة الأبرار الأخيار...). (انظر: المصدر السابق: ٤٥).

ب ـ جاء في هذا التفسير ضمن رواية مأثورة عن رسول الله‌صلى الله عليه وآله: (...أسري بي إلى السماء قال لي العزيز...: يا محمد تحب أن تراهم؟ قلت: نعم يا ربّ، قال: التفت عن يمين العرش، فالتفتُّ فإذا أنا بالأشباح [ب: بأشباح] عليّ وفاطمة والحسن والحسين والأئمة كلهم، حتى بلغ المهدي صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين...). (المصدر السابق: ٧٤).

ج ـ نجد في هذا التفسير روايات مروية عن الإمامين الباقر والصادق‌عليهما السلام، يقول مضمونها: (أصحاب اليمين هم شيعتنا)، و(إن الله خلقنا من نوره، وخلق شيعتنا منّا). (انظر: المصدر السابق: ٥١٣ ـ ٥١٤، ٥٢٩، الأحاديث ٦٧١، ٦٧٢، ٦٨١).

د ـ وعلى هامش آية أولي الأمر (النساء: ٥٩) رواية عن الإمام الباقر‌عليه السلام، سُئل فيها عن معنى أولي الأمر، بعد أن فسَّرها بأولي الفقه والعلم، أخاصٌّ أم عام؟ قال‌عليه السلام: (بل خاصٌّ لنا).

هـ ـ نجد فرات في سند بعض الروايات التي نقلها الشيخ الصدوق، والتي يُشار فيها إلى وجود اثني عشر وصيّاً للنبيّ الأكرم‌صلى الله عليه وآله. (انظر: الصدوق، علل الشرائع: ٥).

و ـ رُوي في تفسير القمّي عن فرات (انظر: تفسير القمي ٢: ٢٣٢ (تفسير سورة ق)؛ ٤٣٧ (تفسير سورة المطففين)). وبالالتفات إلى ما جاء في مقدمة تفسير القمي من قوله: (نحن ذاكرون ومخبرون بما ينتهي إلينا ورواه مشايخنا وثقاتنا) (المصدر السابق ١: ٣٠) يتَّضح أنه كان من وجهة نظر مؤلف

هذا التفسير من الشيعة، وأنه كان ثقة.

ز ـ ذكر صاحب أعيان الشيعة أن فرات الكوفي من المفسِّرين الشيعة. (انظر: أعيان الشيعة ١: ١٢٦)، فيأتي ذكر تفسير فرات في هذه المقالة في عداد تفاسير الشيعة، بناء على احتمال كونه شيعياً إمامياً اثني عشرياً.

(٤) انظر: تفسير عليّ بن إبراهيم القمي ١: ٥٩، ٦١، ٦٣؛ ٢: ٣٥٥، ٣٩٩ في شرح الآيات التالية: ؟؟؟: ٣، ٨ ـ ٢٥، البقرة: ٤٤، الرحمن: ٢٤، القلم: ١٣.

(٥) المولى محسن الفيض الكاشاني، تفسير الصافي ١: ٧٥، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ١٤٠٢هـ.

(٦) انظر: محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١: ٦، ٨ ـ ٩، ١١؛ ٣: ٤٣، ٧٧، منشورات جماعة المدرسين، قم.

(٧) انظر: علي أكبر بابائي، مكاتب تفسيري ١: ٦٤ ـ ٧٨، نشر پژوهشكده حوزه ودانشگاه، قم، ونشر سمت، طهران، ١٣٨١هـ.ش (مصدر فارسي).

(٨) انظر: المصدر السابق: ١٨٠ ـ ١٨٨.

(٩) يقول الراغب: هناك مَنْ تشدد في ذلك، وقال: لا يجوز لأحد ـ مهما كان عالماً أديباً ومتبحّراً في معرفة الأدلة والفقه والنحو والأخبار والآثار ـ أن يفسّر القرآن، إلا إذا انتهى تفسيره إلى روايات النبيّﷺ، والصحابة الذين شهدوا نزول الآيات، أو التابعين الذين أخذوا [معاني القرآن] عنهم. (انظر: الراغب، مقدمة جامع التفاسير: ٩٣، دار الدعوة، الكويت، ١٤٠٥هـ). وقال الشيخ الطوسي: «اعلم أن الرواية ظاهرةٌ في أخبار أصحابنا بأن تفسير القرآن لا يجوز إلا بالأثر الصحيح عن النبيّﷺ، وعن الأئمة، الذين قولهم حجة كقول النبيّﷺ». (محمد بن الحسن الطوسي، التبيان في تفسير القرآن ١: ٤، دار إحياء التراث العربي، بيروت).

(١٠) انظر: الحُرّ العاملي، الفوائد الطوسية: ٦٣ ـ ١٩٥، المطبعة العلمية، قم، ١٤٠٣هـ؛ الحُرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٨: ١٢٩، المكتبة الإسلامية، طهران، ١٣٦٧هـ.ش.

(١١) انظر: علي أكبر بابائي، مكاتب تفسيري ١: ٢٧٤ ـ ٣١٠.

(١٢) انظر: عبد علي بن جمعة الحويزي، نور الثقلين ١: ٢، مؤسسة إسماعيليان، قم، ١٤١٢هـ.

(١٣) إليك عناوين تلك الكتب على النحو التالي:

١ـ اعتقادات الإمامية، الشيخ الصدوق (انظر: عبد علي الحويزي، نور الثقلين ٣: ١٩٠؛ ٤: ٧١).

٢ـ كتاب الاستغاثة، عليّ بن أحمد الكوفي العلوي (انظر: المصدر السابق ٤: ١٦٩).

٣ـ كتاب الإهليلجة، المنسوب إلى الإمام الصادق (انظر: المصدر السابق ١: ١٤؛ ٤: ١٩٥).

٤ـ تفسير الثعلبي (انظر: المصدر السابق ٢: ١٥٧).

٥ـ مقتل الحسين، أبو مخنف (انظر: المصدر السابق ٢: ١٦٠).

٦ـ تلخيص الأقوال في أحوال الرجال (انظر: المصدر السابق ٤: ٧١).

٧ـ كتاب رجال الكشي (انظر: المصدر السابق ٤: ٣٣).

٨ـ طبّ الأئمة (انظر: المصدر السابق ٤: ١٢٨).

٩ـ غوالي اللآلي (انظر: المصدر السابق ٢: ٩٧).

١٠ـ كتاب الغيبة، الشيخ الطوسي (انظر: المصدر السابق ١: ٨٠).

١١. كشف المحجة، ابن طاووس (انظر: المصدر السابق ١: ٣٧٨).
١٢. مصباح الكفعمي (انظر: المصدر السابق ٢: ٢).
١٣. نهج البلاغة (انظر: المصدر السابق ١: ١٣، ٤٢، ٤٨، ٦٢، ١١٩؛ ٢: ٣، ١٠).
١٤. مهج الدعوات (انظر: المصدر السابق ١: ٨).
١٥. مصباح الزائر، ابن طاووس (انظر: المصدر السابق ٤: ٤٢١).

(١٤) فعلى سبيل المثال: هناك في تفسير البرهان على هامش الآيات ١٥ ـ ١٧ من سورة آل عمران عشر روايات، لا نجد منها في نور الثقلين سوى ستّ روايات. وفي تفسير الآية الثانية من سورة النساء هناك في تفسير البرهان خمس روايات، لا نجد منها سوى روايتين في نور الثقلين. وفي تفسير فرات الكوفي هناك في هامش الآية ٢٥ من سورة البقرة روايتان، لم تَردْ أيٌّ منهما في تفسير نور الثقلين. وفي هامش تفسير الآية ٢٦ من ذات السورة هناك رواية في تفسير فرات الكوفي (انظر: تفسير فرات الكوفي: ٥٤)، ولا نجدها في تفسير نور الثقلين.

(١٥) انظر: تفسير محمد بن مسعود العيّاشي ١: ٥٣ ـ ٥٥، الحديثان ٧٥، ٧٦؛ ٢: ١٧٣، الحديث ١٧).

(١٦) انظر: تفسير فرات الكوفي: ٦١٩ ـ ٦٢١، الأحاديث ٧٧٤، ٧٥٥، ٤٩٥؛ ٧٨، الحديث ٥٢.

(١٧) انظر: السيد هاشم البحراني، البرهان في تفسير القرآن ٢: ٣٧٦.

(١٨) انظر: عبد علي جمعة الحويزي، نور الثقلين ٢: ٤١٩ ـ ٤٢١، الأحاديث ٤٣، ٤٥، ٤٦، ٤٧، ٥٢؛ ١: ١١٥، الحديث ٣١٢.

(١٩) للوقوف على أمثلة حذف السند في تفسير نور الثقلين انظر: ٢: ١٥ ـ ١٦، الأحاديث ٤٥ ـ ٤٨؛ ٢٣٩، الحديثان ٢٢٧ ـ ٢٢٨.

(٢٠) انظر: الملا محسن الفيض الكاشاني، تفسير الصافي ١: ٧٥.

(٢١) انظر: المصدر السابق ١: ٨٤ ـ ٨٦.

(٢٢) انظر: تفسير القمّي ١: ٥٧ ـ ٥٨.

(٢٣) انظر: تفسير القمّي ١: ٥٨؛ ٢: ٢٣٢ ـ ٢٣٥.

(٢٤) الكاشاني، تفسير الصافي ٢: ٤١٦.

(٢٥) انظر: الكاشاني، تفسير الصافي ١: ٧٥.

(٢٦) انظر: الطوسي، التبيان في تفسير القرآن ٦: ١٢٣.

(٢٧) انظر: الحسين بن عليّ أبو الفتوح الرازي، روض الجنان وروح الجنان في تفسير القرآن ١١: ٤٧ ـ ٤٨، بنياد پژوهشهاي إسلامي، مشهد، ١٣٨١هـ.ش.

(٢٨) انظر: الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن ٣: ٣٤٤، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٨هـ.

(٢٩) انظر: المصدر السابق ٤: ٢٣٦.

(٣٠) انظر: الطوسي، التبيان في تفسير القرآن ٨: ٥٥٤.

(٣١) انظر: السيد محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١: ٦، ٨ ـ ٩، ١١؛ ٣: ٤٣، ٧٧.

(٣٢) وقد ينقل في بعض الموارد جميع سلسلة أسانيد الروايات. فعلى سبيل المثال: في البحث الروائي: ١ ـ ٦ من سورة المجادلة يذكر روايةً من تفسير القمي بكامل سندها. (انظر: المصدر السابق ١٩:

٨١).

(٣٣) انظر: المصدر السابق ١: ١٥٠.

(٣٤) انظر: المصدر السابق ١: ٢٧٧ ـ ٢٧٨، ٢٨٦.

(٣٥) انظر: المصدر السابق ١: ١٤٦، ٢٢٤.

(٣٦) انظر: المصدر السابق ١: ٤١، ٤٦، ٣٣٤ ـ ٣٤٥؛ ٢: ٥٩؛ ٤: ٣٨٤ ـ ٣٨٥؛ ٥: ٣٢٣؛ ٩: ٣١٨؛ ١٣: ٣٧٧.

(٣٧) المصدر السابق ١: ٤٢.

(٣٨) انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١: ١٥٣.

(٣٩) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١٦: ٩٥.

(٤٠) انظر: المصدر السابق ٩: ٢٩٦.

(٤١) انظر: المصدر السابق ١: ٢٥٠، ٤٠٩.

(٤٢) انظر: المصدر السابق ٢: ٤٣٨؛ ١١: ١٦٧.

(٤٣) قال في البحث الروائي للآيات ١٧ ـ ٢٤ من سورة التوبة: (فالذي يهمّ الباحث عن الروايات غير الفقهية أن يبحث عن موافقتها للكتاب، فإنْ وافقتها فهي الملاك؛ لاعتبارها ولو كانت مع ذلك صحيحة السند، فإنما هي زينة زيّنت بها؛ وإنْ لم توافق فلا قيمة لها في سوق الاعتبار). (انظر: المصدر السابق ٩: ٢١٢).

(٤٤) المصدر السابق ١٩: ١٨١ ـ ١٨٢.

(٤٥) انظر: المصدر السابق ١: ٢٣٩.

(٤٦) انظر: المصدر السابق ٥: ٣٥٧ ـ ٣٥٩.

(٤٧) انظر المصدر السابق ١: ١٤٠ ـ ١٤٢، البحث الروائي على هامش تفسير الآيات ٣٥ ـ ٣٩ من سورة البقرة.

(٤٨) انظر: المصدر السابق ١: ٢٩٣.

(٤٩) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١: ٢٦٠.

(٥٠) انظر: المصدر السابق ٥: ٢١٤، ٣٣٦؛ ١٢: ٢٦١؛ ١: ٢٤٠، ٢٩٣.

(٥١) انظر: علي أكبر بابائي وآخرون، روش شناسي تفسير قرآن: ١٩٦ ـ ٢١٣، پژوهشكده حوزه ودانشگاه، قم، ونشر سمت، طهران، ١٣٧٩هـ.ش (مصدر فارسي).

(٥٢) روى الصدوق بسندٍ معتبر عن الإمام الباقر أنه قال: (الحائض والجنب لا يدخلون المسجد إلاّ مجتازين، إن الله تبارك وتعالى يقول: ﴿وَلاَ جُنُباً إِلاَّ عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا﴾). (البرهان في تفسير القرآن ٢: ٢٣١).

(٥٣) انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٤: ٣٦.

(٥٤) قال صاحب الجواهر في هذه الآية: «...لأنا نقول: قد يكون المراد من الصلاة نفسها بالنسبة إلى السكران، وإلى الجنب مواضعها، على طريق الاستخدام أو غيره». (الشيخ حسن النجفي، جواهر الكلام ٣: ٥٠).

(٥٥) انظر: البحراني، البرهان في تفسير القرآن ٢: ٢٢٨، الأحاديث ١ ـ ٦.

(٥٦) انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١٧: ٢٠٥.

(٥٧) انظر: البحراني، البرهان في تفسير القرآن ٦: ٤٨٠، الحديث ٣.

(٥٨) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١٥: ٣٩٦.

(٥٩) انظر: المصدر السابق ٢: ٢٤٦.

(٦٠) انظر: المصدر السابق: ٢٥٨ ـ ٢٥٩.

(٦١) وقد أكد العلامة الطباطبائي على هذا الأمر في بعض الموارد، ومنها: البحث الروائي في تفسير الآيات ١٧ ـ ٢٤ من سورة التوبة. (انظر: العلامة الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٩: ٢١٢). وفي البحث الروائي لتفسير الآيات ١ ـ ٦ من سورة المجادلة نقل العلامة روايةً في بيان شأن نزول تلك الآيات، وعلى الرغم من اعتبار سندها فقد رفضها لعدم موافقتها لظاهر تلك الآيات. (انظر: المصدر السابق ١٩: ١٨١ ـ ١٨٢).

(٦٢) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٧: ١٤٧.

(٦٣) انظر: المصدر السابق ١: ٢٦٠.

(٦٤) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١: ١٥٣.

(٦٥) نصّ الرواية في تفسير العياشي على النحو التالي: (عن سليمان الفرّاء، عن أبي الحسن‏، في قوله تعالى: ﴿**وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلاَةِ**﴾، قال: الصبر الصوم، إذا نزلت بالرجل الشدّة أو النازلة فليصُمْ، فإنّ الله يقول: ﴿**اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلاَةِ**﴾، الصبر الصوم). (تفسير العياشي ١: ٤٣، ح٤١).

(٦٦) في تفسير البرهان، طبعة بيروت، دار الهادي، سنة ١٤١٢هـ، ورد نقل نصّ الرواية على النحو التالي: (عن سليمان الفراء، عن أبي الحسن‏، في قول الله: ﴿**وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلاَةِ**﴾ قال: الصبر الصوم، إذا نزلت بالرجل الشدّة أو النازلة فليصم، فإن الله ـ عزَّ وجلَّ ـ يقول: ﴿**وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلاَةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلاَّ عَلَى الْخَاشِعِينَ**﴾، والخاشع الذليل في صلواته، المقبل عليها؛ يعني رسول الله‏ وأمير المؤمنين‏). (البرهان في تفسير القرآن ١: ٩٤، ح٦). وأما في الطبعة الأخيرة لتفسير البرهان ـ وهي من مطبوعات مؤسسة الأعلمي ـ، والتي تحتوي على مقدمة وتعليقة من قبل مجموعة من العلماء، لا نجد هذه الجملة في الرواية المنقولة عن العياشي، وإنما في الرواية التالية المنقولة عن مناقب ابن شهرآشوب؛ إذ نجد هذه الجملة مفردةً على شكل روايةٍ مستقلّة عن ابن عباس في تفسير هذه الآية. (انظر: البرهان في تفسير القرآن ١: ٢١٠ ـ ٢١١، ح٦ ـ ٧، مؤسسة الأعلمي).

(٦٧) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١٩: ٥٣.

(٦٨) من ذلك ـ على سبيل المثال ـ: ما يذكره في البحث الروائي لسورة الحمد، حيث ينقل ثلاث روايات من الكافي، ونهج البلاغة، وعلل الشرائع، والمجالس، والخصال، في بيان أقسام العبادات من حيث دوافع العباد. (انظر: الميزان في تفسير القرآن ١: ٣٧). ولا نرى لأيٍّ منها أثراً في التفاسير الروائية الجامعة، من قبيل: نور الثقلين، والبرهان في تفسير القرآن.

ظاهرة النزوع نحو التفسير الأثري

الأدلّة والأسباب

د. الشيخ محمد مرادي(*)

ترجمة: حسن علي مطر

١. المدخل

لقد عَدَّ الباحثون في الشأن القرآني والمفسِّرون المنهجَ النقلي، أو بعبارةٍ أخرى: الأثري والمأثور، من بين المناهج التفسيرية الثابتة. وهذا المنهج التفسيري يُعَدّ على المستوى التاريخي ـ بوصفه بداية لتفسير القرآن ـ منهجاً ممتازاً، كما يعتبر من ناحية الوثوق والاعتبار ـ مع توفُّر الظروف ـ من أرقى أنواع التفسير منزلةً. نسعى في هذا المقال إلى بيان الأسباب التي جعلت هذا المنهج التفسيري يحتلّ ـ عند طيف من المفسرين ـ الصدارة من بين مناهج التفسير، كما نحاول دراسة الأدلة الداعية إلى الإقبال على هذا النوع من التفسير.

لقد تم تنظيم أبحاث هذا المقال ضمن ثلاثة محاور:

المحور الأول: أدلة الإقبال على التفسير المأثور.

المحور الثاني: العناصر والأجواء التي ضاعفت من الإقبال على التفسير بالمأثور.

المحور الثالث: التداعيات والآفات الماثلة أمام الإفراط في التفسير الأثري، وحصر التفسير به.

(*) كاتبٌ في الحوزة العلميّة، وباحثٌ ومدرِّس في كلِّية القرآن والحديث في قم.

٢. التفسير الأثري

فُسِّر الأثر في كتب اللغة بـ «بقية الشيء»[١]. هذا، ولا يوجد اتفاق بين أهل الفنّ حول التعريف المصطلح للتفسير الأثري. فقد فسَّروه بالموقوف[٢]، والمرفوع[٣]، والخبر[٤]، وأقوال الصحابة، وكلّ ما نقل في تفسير القرآن[٥]. كما يتمّ التعبير عن التفسير الأثري بـ «التفسير المأثور»، و«التفسير المنقول»، و«التفسير الروائي»، في مقابل التفسير بالرأي، والتفسير الاجتهادي أيضاً. وبجملةٍ واحدة يمكن اعتبار الآثار التفسيرية مطلق الآثار المتبقية من القدم في تفسير القرآن. إن المفسِّر في هذا المنهج التفسيري يسعى إلى التوجُّه نحو النقل للكشف عن مقاصد ومعاني آيات القرآن الكريم.

يمكن اعتبار كل نوع من أنواع النقل مصدراً من مصادر التفسير المأثور، الأعم من أن يكون هذا النقل من ذات القرآن الكريم، أو أقوال النبي الأكرمﷺ وأهل البيتعليهم السلام، وأقوال الصحابة والتابعين، والقصص التاريخية، وحتى الأساطير، ونصوص كتب العهدين. ففي هذا المقال تُعَدّ جميع هذه الأمور من التفسير الأثري.

ليس هناك اتفاق في وجهات النظر حول ماهيّة التفسير الذي يعتبر حجّةً في بيان آيات القرآن الكريم. والذي يعتبر حجة على نحو القطع واليقين بوصفه مصدراً من المصادر الرئيسة في التفسير هو القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة. بَيْدَ أن علماء الإسلام لم يتفقوا بشأن أهل البيتعليهم السلام، وكذلك الصحابة والتابعين[٦]. وأما سائر مصادر التفسير الأخرى فقد اعتبرت إما مخدوشة في الجملة، أو هناك الكثير من الجدل واللغط بشأنها، ومن هنا لا بُدَّ قبل الاستفادة منها من أن تخضع لمعايير النقد والتمحيص.

٣. أهمِّية وضرورة التفسير الأثري

هناك من المفكّرين، أمثال: ابن خلدون(٧٣٢هـ)، مَنْ ذهب إلى الاعتقاد بأن القرآن قد نزل بلغة العرب وأساليبهم البلاغية، فهو بحيث كان يفهمه جميع العرب في عصر النزول، ويدركون معانيه ومراميه، من خلال التدبُّر في مفرداته وتراكيبه[٧].

ولكنْ علينا في الوقت نفسه ـ رغم صحّة هذا الكلام النسبية ـ أن لا ننسى بأن بعض المسائل المطروحة في القرآن الكريم لا يمكن فهمها وسبر أغوارها العميقة ببساطة لأيٍّ كان. وبعبارةٍ أخرى: إن مفاهيم القرآن ليست من البساطة بحيث يمكن لكلّ شخصٍ أن يبلغ كنهها. هناك الكثير من الآيات التي لا يبدو للقارئ من ظاهرها سوى معاني الألفاظ، ويجب تفسيرها والتعرُّف على جذورها التاريخية من أجل الوصول إلى معناها الحقيقي. إن وجود الآيات المتشابهة في القرآن، وكثرة الاحتمالات المفهومية، وكذلك اشتماله على المعارف التي تسمو على المفاهيم الأرضية السائدة بين الناس، جعل منه كتاباً فوق الفهم المتعارف لسائر العرب. ومن هنا لا بُدَّ من أجل الوصول إلى معاني عددٍ من الآيات ـ في الحدّ الأدنى ـ من بذل مجهودٍ أكبر من الفهم المتعارف، وأكثر من مجرّد فهم معاني الألفاظ فقط.

إن التفسير الأثري يعتبر من جملة مبادئ فهم هذه المجموعة من الآيات. إن هذا التفسير؛ حيث يحظى بالجذور التاريخية، فإنه يتمتَّع بمكانةٍ خاصة في فهم مجموعة من آيات القرآن الكريم. ومن هنا لم يتمكَّن أغلب المفسرين من تجاهله في تفاسيرهم(٨). وهناك مَنْ اعتبره دخيلاً في فهم الآيات، وهناك مَنْ اعتبره الطريق الوحيد في هذا الشأن، وهناك مَنْ اعتبره ـ بعد تبلور التفسير الاجتهادي ـ من أهمّ أركان ومصادر التفسير(٩).

ومن ناحيةٍ أخرى فإن الفهم الدقيق والصحيح لمفاد ومغزى النص التاريخي ـ طبقاً لعلم الهرمنيوطيقا ـ رهنٌ بفهم المتقدِّمين والمعاصرين لذلك النص(١٠).

الحقيقة أن الفهم الدقيق والصحيح للنص التاريخي، والوصول إلى حقيقة معناه وأبعاده، إنما يحصل بعد اتضاح جميع خلفيات صدوره وحواضنه وشرائطه الداخلية والخارجية بشكلٍ كامل، كما يجب التعرّف على طبقاته الخارجية والداخلية أيضاً. لو أخذ النص التاريخي مجرّداً عن المسائل والأحداث المحيطة به، رغم تأثيرها في ظهوره، فإن الشارح والمفسِّر سوف يخفق في الوصول إلى حقيقة معناه. وعلى هذا الأساس لا يمكن في تفسير القرآن ـ بوصفه نصّاً تاريخياً ـ تجاهل حاضنة صدوره ونزوله. إن تجاهل تلك الأمور في فهم النصّ، ولا سيَّما النصّ القرآني، الذي هو ـ

بالإضافة إلى تاريخيّته ـ من وحي السماء، سيؤدّي إلى عدم الوصول إلى حقيقة معناه. وهذا ـ بطبيعة الحال ـ لا يعني اختزال جميع شرائط فهم النصّ، ولا سيَّما القرآن، بالمعطيات التاريخية فقط، وإنما التأكيد يركّز على الاهتمام بها وعدم تجاهلها.

ومن هنا فإن الاهتمام بالتفسير الأثري لا يبدو مناسباً فحَسْب، بل هو واجبٌ وضروري أيضاً، إلى الحدّ الذي ذهب بعضهم معه إلى القول بأن تجاهله يُعَدّ خطأً جوهرياً في تفسير كلام الله[١١].

إن كل هذا التأكيد والتوثيق يأتي في إطار تحذير المفسرين من مغبّة تجاهل الخلفيات التاريخية في تفسير كلام الله. وهذا ـ بطبيعة الحال ـ لا يمكنه أن يحل المشكلة الجادّة المتمثِّلة بالخدشة والخلل الذي تعاني منه مصادر التفسير الأثري؛ فإن مصادر هذا التفسير لم تسلم على مرّ الزمن من التلاعب، بإنقاصها أو الزيادة فيها؛ لمختلف الدوافع والأسباب. فهناك مَنْ أراد مدّ يد العَوْن إلى الدين ونشر الفكر الديني بين عامة الناس، وهناك مَنْ دفعه التفاخر على أقرانه، وهناك مَنْ دفعته المكائد والحيل السياسية نحو الاختلاق، أو الاعتماد على المعطيات من غير المصادر الموثوقة في هذا النوع من التفسير، وبذلك تسلَّل إليه الكثير من الأمور الدخيلة وغير الأصيلة. وقد كان هذا الأمر من الوضوح والخطورة بحيث اضطر معه محدِّثون، أمثال: أحمد بن حنبل ـ الظاهري والمتشبِّث بالنصّ ـ، إلى القول: «ثلاثة كتب ليس لها أصول: المغازي، والملاحم، والتفسير»[١٢].

وعلى أيّ حال فإن التفسير الأثري إذا كان هاماً في فهم كلام الله، هناك في الوقت نفسه خطرٌ جادّ يتهدَّد هذا النوع من التفسير؛ بسبب المعطيات الخاطئة التي تسلَّلت إليه من الروايات التفسيرية، الأمر الذي قد يؤدي ـ في الحد الأدنى ـ إلى الابتعاد عن الحقيقة، أو الالتقاط في فهم القرآن، وظهور الشوائب فيه، وبالتالي فإن ذلك سيحول دون وصول المفسِّر إلى حقيقة المعنى الذي يريده.

كما أن لرشيد رضا ـ المفسِّر العقلاني المعاصر ـ كلاماً جديراً بالملاحظة في هذا المجال، إذ يقول: «إن أكثر المنقولات في التفسير الأثري تشكِّل حجاباً مانعاً من فهم القرآن»[١٣].

٤ـ اقتران ولادة التفسير الأثري بنزول القرآن

يشهد القرآن وتاريخه بوضوحٍ على أن هذا الكتاب السماوي قد اقترن نزوله بعرضه على الناس، وتفسيره لهم. إن المخاطبين الأوائل لآيات للقرآن وإنْ كانوا من المتكلمين باللغة العربية، ومن العالمين بالمفردات العربية، وجذور اشتقاقها، بل هناك منهم مَنْ هو على دراية بأساليب تراكيبه البلاغية المتنوِّعة، ويعرفون تركيب الآيات القرآنية، بَيْدَ أن هذا لوحده لم يكن كافياً لفهم المراد الحقيقي؛ إذ إن الإدراك الصحيح لمفاهيم القرآن يحتاج ـ بالإضافة إلى ما تقدَّم من الإحاطة باللغة وأساليبها الأدبية ـ إلى الرشد العقلي وقوّة الفهم المناسب أيضاً. فعلى المخاطبين بهذا الكتاب أن يتمتَّعوا بدرجةٍ عالية من الرشد العقلي؛ كي يتمكَّنوا من الإحاطة بجميع مفاهيمه وإدراك جميع مقاصد آياته. ولا شَكَّ في أن القرآن الكريم كان فوق المستوى المعرفي لهؤلاء المخاطبين. وحتّى لو كان هؤلاء يدركون بعض الآيات، إلاّ أنهم لا يستطيعون الغَوْر في عمق بعض الآيات الأخرى؛ فقد كانت هناك بعض الأسرار التي اكتنفت كلام الله، وكانت هذه الأسرار بحاجةٍ إلى مَنْ يفتح مغاليقها. وهذا ما كان يقوم به النبيّ الأكرمﷺ؛ بحكم تحمُّله لأعباء إبلاغ الرسالة الإلهية إلى كافّة الناس. ومن هنا كان المتعطِّشون إلى فهم الآيات يقصدون النبي الأكرم أو بعض الصحابة، ويسألون عن الأمور التي أشكل عليهم فهمها. وطبقاً لبعض التقارير التاريخية كان هناك من كبار الصحابة مَنْ لا يفهم حتّى المعنى اللغوي لبعض المفردات القرآنية[١٤]، ناهيك عن الوصول إلى فهم أسرارها.

كانت تقع بعض الأحداث التي تستدعي نزول آياتٍ من القرآن، أو قد يواجه بعض مَنْ أسلم حديثاً وقائع لا يعرفون حكمها، وكانوا لذلك يترقَّبون صدور تشريع من قِبَل الله يحدِّد لهم تكليفهم الشرعي تجاهها. وإن الإحاطة المعرفية بهذه الأحداث تمثِّل في الحقيقة والواقع أرضيةً للوصول إلى مصادر تفسير تلك الآيات أيضاً. وكانت هناك طائفة أخرى من الآيات القرآنية تنزل ابتداءً دون سابقة ذهنية، فتكون لذلك بحاجةٍ إلى بيان وتفسير. وقد كان النبي الأكرمﷺ هو الذي يتولّى تفسيرها وشرحها للناس. وقد كانت حاجة الناس إلى فهم الأهداف من نزول الآيات القرآنية، وكذلك

شرف فهم علوم القرآن، هو الذي يدفع الناس إلى طلب المزيد من العلم بشأن كتاب الله. وعليه يمكن القول: إن مرحلة نزول القرآن كانت في الوقت نفسه مرحلة ظهور وتبلور علم التفسير أيضاً. وبكلمةٍ أخرى: إن بداية ظهور تفسير كلام الله كان على يد رسول اللهﷺ، وهو ما عُرف لاحقاً بـ «التفسير الأثري».

لقد كان هذا الشرح والتفسير منذ بداية ظهوره وحتّى هذه اللحظة في تطوّرٍ واتّساع مستمرّ، ولم يتوقَّف في أيّ مرحلة من المراحل. نعم، قد يكون هناك بعض المنعطفات أثناء التوجّه إلى الأنواع المختلفة الأخرى من التفسير، إلاّ أن هذا لم يؤدِّ إلى توقُّفٍ تام في المسار الرئيس لهذا النوع من التفسير. وقد يظهر هناك من حينٍ لآخر مَنْ يعمل على تفسير وبيان آيات القرآن على طبق الاتجاه العقلي أو النزعة النصِّية، إلا أنه لم يكن هناك أيُّ تخلٍّ عن أصل التفسير. وفي هذا البين كان التفسير المأثور يحظى على الدوام بمكانةٍ خاصة، ولم يصنَّف على مستوى أنواع التفسير الأخرى. لقد كان هذا التفسير ـ لأدلّةٍ وأسباب خاصّة ـ على رأس الأساليب والمناهج التفسيرية الأخرى، رغم ادّعاء البعض أن التفسير من دون الاعتماد على النقل والأثر أمرٌ ممكن، بل جائزٌ وسائغ[١٥].

وطبقاً لصريح بعض آيات القرآن الكريم فإن من المهامّ الملقاة على النبيّ بيان وشرح آيات القرآن الكريم للناس، ومن ذلك: قوله تعالى:

ـ ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (النحل: ٤٤).

ـ ﴿وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ (البقرة: ١٢٩؛ آل عمران: ١٦٤؛ الجمعة: ٢).

كما تشهد الحقيقة والواقعية التاريخية على أن النبيَّ الأكرمﷺ كان أوّل مَنْ بادر إلى تفسير القرآن الكريم[١٦]. ثم تطوّر التفسير الأثري لاحقاً ليتجاوز تفسير النبيّ، أو تفسير بعض الآيات من خلال الاستعانة بآياتٍ أخرى، وبذلك اتَّسعت دائرته بشكلٍ أكبر. واستمرّ نقل الروايات بشأن الآيات إلى مرحلة الدولة العباسية، وأضيف عليها الشيء الكثير.

وفي ما يلي نستعرض الأسباب التي دعَتْ إلى الإقبال على هذه الظاهرة. وفي رصدنا لهذه الظاهرة ميَّزنا بين السبب والعامل. وفي البداية سنتناول الأسباب التي أدَّتْ

إلى هذه الظاهرة، لننتقل بعد ذلك إلى بيان الخلفيات والعوامل.

٥. أدلة الإقبال على منهج التفسير الأثري

٥. ١. التحذير من التفسير بالرأي وضرورة الرجوع إلى السنّة

هناك الكثير من الأحاديث الواردة في المصادر الروائية التي تصرِّح باختصاص بعض الأشخاص بفهم القرآن الكريم. ويتضح هذا الرأي عندما نجد القرآن الكريم يجعل بيان كلام الله من جملة مسؤوليات النبيّ الأكرمﷺ. ومن ذلك: الحديث القائل: «إنما يعرف القرآن مَنْ خوطب به»[١٧].

وقد كان هؤلاء الأشخاص هم النبي الأكرمﷺ، وأهل بيته، وهناك رأيٌ يرى هذا الشأن لبعض الصحابة أيضاً. فحيث كان القرآن الكريم كلام الله سبحانه وتعالى فإن الإحاطة بمعانيه السامية ومضامينه العالية فوق فهم عامة الناس، وقد اختصّ بفهمه بعض الخاصة فقط.

«ولهذه العلة وأشباهها لا يبلغ أحدٌ كُنْهَ معنى حقيقة تفسير كتاب الله تعالى، إلاّ نبيه وأوصياءه»[١٨].

وممّا ورد من الروايات في هذا الشأن:

- «نحن الراسخون في العلم، ونحن نعلم تأويله»[١٩].
- «إنا أهل بيت لم يزل الله يبعث فينا مَنْ يعلم كتابه، من أوّله إلى آخره»[٢٠].
- «إن من علم ما أوتينا تفسير القرآن وأحكامه... ثم قال: ولو وجدنا أوعيةً أو مستراحاً لقلنا، والله المستعان»[٢١].

ولم تقتصر الروايات على بيان اختصاص بعض الأشخاص بفهم كتاب الله فقط، بل عالجت المسألة من الناحية السلبية أيضاً، حيث نجد في بعضها تحذيراً شديداً من التفسير بالرأي والاجتهاد الشخصي، متوعِّدة على ذلك بالعذاب الإلهي، ومن ذلك الرواية القائلة: «مَنْ قال في القرآن بغير علمٍ فليتبوّأ مقعده من النار»[٢٢].

ولم يتمّ الاكتفاء بذلك، بل وصل الأمر إلى تحذير المفسِّرين من تطرُّق الخطأ إلى التفسير، واعتبر الذين يفسِّرون القرآن من دون علمٍ مخطئين في تفسيرهم، حتّى مع

إصابة المعنى، ومن ذلك الرواية القائلة: «مَنْ فسَّر القرآن برأيه فأصاب الحقّ أخطأ»[٢٣].

وفي روايةٍ أخرى تمّ النهي بصراحةٍ عن تفسير القرآن، إلاّ على أساس النصّ: «إن تفسير القرآن لا يجوز إلاّ بالأثر الصحيح والنصّ الصريح»[٢٤].

وفي كلامٍ آخر عُرِّف تفسير القرآن بأنه فوق مستوى الذهن والفكر العادي لعامة الناس: «ليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن»[٢٥].

وقد تحدَّثت روايةٌ عن قلق النبيّ الأكرمﷺ من تفسير القرآن دون أخذ السنّة النبوية بنظر الاعتبار؛ إذ طبقاً لهذه الرواية تحدّث النبيّ عن رجلٍ بَطِرٍ، يدعو الناس إلى العمل بمجرّد القرآن، في حين أن النبي قد نزلت عليه أشياء أخرى غير الوحي القرآني، ومن الضروري ملاحظة تلك الأشياء في فهم كلام الله: «ألا أني أوتيت الكتاب ومثله معه. ألا يوشك رجلٌ ينشأ شبعاناً على أريكته، يقول: عليكم بهذا القرآن، فما وجدتم فيه من حلالٍ فأحلُّوه، وما وجدتم فيه من حرامٍ فحرِّموه»[٢٦].

وقد ذهب الزرقاني ـ بعد نقل هذه الرواية ـ إلى تفسير وصف النبيّ لهذا الرجل بالشبعان على أريكته، قائلاً: «إنه ممَّنْ أطغَتْه النعمة، وألهته عن السعي والبحث عن أحاديث الرسول»[٢٧].

هذا نَزْرٌ قليل من الروايات التي تحدثت عن أن التفسير يختص ببعض الخاصة من الأشخاص، أو حذَّرت من التفسير دون الاستناد إلى نصٍّ أو رواية. وهناك مَنْ فسّر هذه التحذيرات المشدّدة بضرورة الإقبال الكامل على التفسير المأثور، معتبراً ذلك هو الطريق الوحيد المؤدّي إلى تفسير القرآن وفهم حقائقه.

لقد تركت هذه التأكيدات أثرها بين المسلمين، ومن هنا فقد ظهرت أوائل الأعمال التفسيرية على هذا النهج والسياق. وكلما كان التفسير أقرب إلى عصر النزول كان التفسير الأثري ملحوظاً عليه بشكلٍ أكبر. إن أول تفسير جامع للقرآن ـ والذي ألَّفه محمد بن جرير الطبري سنة ٣١٠هـ ـ زاخرٌ بالروايات التفسيرية. وقد صرّح بشأن التفسير أن هناك آيات في القرآن لا يمكن الكشف عن المراد منها إلاّ ببيان الرسول، ثم استطرد قائلاً: «وذلك تأويل جميع ما فيه»[٢٨].

وقد اعتبر العلم ببعض آيات القرآن منحصراً بالله سبحانه وتعالى، وبعضها

بكلّ عارفٍ باللغة نزل القرآن عليه[٢٩]. وعلى الرغم من اعتماده في التفسير على المأثور عن التابعين إلى حدٍّ ما، واجتهاده في فهم معاني الآيات من خلال اللجوء إلى مصادر اللغة والشعر والأدب، إلاّ أنه لا يمكن عدُّه خارجاً عن زمرة التفاسير الأثرية.

كما يُعَدّ كتاب (التبيان)، للشيخ الطوسي(٣٨٥ ـ ٤٦٠هـ)، أول تفسير جامع لدى الشيعة، حيث نلاحظ عليه هذا المنهج التفسيري بشكلٍ واضح، رغم أنه عمد إلى تأويل الروايات الناهية عن التفسير بالرأي، وذهب إلى القول بجواز التفسير الاجتهادي[٣٠].

إن هذا التوصيات رسخت ثقافة الرجوع إلى الآثار في التفسير، إلى الحدّ الذي ذهب معه البعض إلى وجوبه في التفسير، واعتبر أحياناً أفضل أساليب ومناهج التفسير، حيث قال في ذلك: «إن أصحّ الطرق في ذلك تفسير القرآن بالقرآن... **الثاني**: فإنْ أعياك ذلك فعليك بالسنّة؛ فإنها شارحة للقرآن وموضِّحة له. **الثالث**: وحينئذٍ إذا لم نجد التفسير في القرآن، ولا في السنّة، رجعنا في ذلك إلى أقوال الصحابة... إذا لم نجد التفسير في القرآن، ولا في السنّة، ولا وجدته عن الصحابة، فقد رجع كثير من الأئمة في ذلك إلى أقوال التابعين. وأما تفسير القرآن بمجرّد الرأي فحرامٌ»[٣١].

لقد أجمع المتقدِّمون من المفسرين على القول بأن التفسير الأثري هو من أفضل أنواع تفسير القرآن. فقد نقل القرطبي عن ابن الخطابي(٣١٧ ـ ٣٨٨هـ) أن الخوارج والروافض قد ضلّوا باكتفائهم بظاهر القرآن، وتركهم السنّة المبيِّنة للقرآن[٣٢].

وقد اعتبره السورآبادي(٤٩٤هـ) من أفضل أنواع التفسير[٣٣].

واعتبره ابن كثير(٧٠١ ـ ٧٧٤هـ) من أحسن الطرق[٣٤].

ومن المعاصرين ذهب كلٌّ من: محمد عبده ورشيد رضا ـ وهما من الدعاة إلى التفسير العقلي، والمنكرين بشدّةٍ للقول بحصر التفسير بالتفسير الأثري ـ إلى القول بضرورته في بعض المواضع، ومن ذلك: قولهم: «فمنها ما هو ضروريٌّ»[٣٥].

وقد ذهب الفيض الكاشاني إلى القول بأن فهم القرآن مختصٌّ ببعض الأشخاص، وأن أسرار تأويله تختصّ بمَنْ خوطب به، إذ يقول في ذلك: «إذ لا يوجد معالم التنزيل إلاّ عند قومٍ كان ينزل في بيوتهم جبرئيل، ولا كشاف عن وجوه عرائس

أسرار التأويل إلا مَنْ خوطب بأنوار التنزيل»[٣٦].

وقال في موضعٍ آخر: «إن كثرة الأخطاء في التفسير، والدخول في زمرة المفسرين بالرأي، نتيجة طبيعية لعدم الاهتمام بالسماع والحديث»، ليخلص بالتالي إلى ضرورة السماع والنقل؛ إذ يقول: «فالنقل والسماع لا بُدَّ منه في ظاهر التفسير»[٣٧].

في هذه التوصيات لم يتمّ الاكتفاء باعتبار التفسير الأثري من أفضل التفاسير، وهناك منهجٌ شائع بين علماء المسلمين ـ وهو المنهج الأخباري ـ لا يرتضي غير التفسير الأثري. وقد دافع الشيخ البحراني عن هذا الرأي بكلّ صراحةٍ، ورأى وجوب الرجوع إلى الروايات في التفسير، وعندما لا تكون هناك روايةٌ أوصى بضرورة التوقُّف، ومن ذلك: قوله: «فالأخذ بتفسيرهم أخذٌ بالكتاب، وأما ما لم يَرِدْ فيه تفسيرٌ عنهم ـ صلوات الله عليهم ـ فيجب التوقُّف فيه؛ وقوفاً على تلك الأخبار، وتقييداً لهذه الأخبار بها»[٣٨].

وقال في موضعٍ آخر، مستخدماً ذات الصراحة[٣٩]: «بل يجب التوقُّف حتى يأتي تأويله عنهم»[٤٠].

وقد خصَّص الشيخ الحُرّ العاملي(١١٠٤هـ) في كتاب (وسائل الشيعة) ـ المشتمل على الأحاديث الفقهية ـ باباً لهذا الموضوع. وحيث دأب على بيان آرائه الفقهية التي يفهمها من الأحاديث ضمن عناوين كتابه فقد عنون هذا الباب قائلاً: «عدم جواز استنباط الأحكام النظرية من ظواهر القرآن إلاّ بعد معرفة تفسيرها من الأئمة»[٤١].

وقد جمع في هذا الباب اثنين وثمانين حديثاً. ويبدو أن الحُرّ العاملي ـ تبعاً لأصحاب المنهج الأخباري ـ قد أخذ هذا الأمر من الشيخ الإسترآبادي(١٠٣٣هـ) في الفوائد المدنية؛ لأنه بدوره قال في ما يتعلَّق بالقرآن: ليس هناك من طريقٍ لفهم الأحكام الشرعية ـ الأعمّ من الأصلية والفرعية ـ سوى الاستماع إلى أقوال الأئمة المعصومين‰. كما ذهب في بيان تقسيم علماء الإمامية إلى: الأصوليين؛ والأخباريين، وضرورة التمسُّك بالعترة، إلى وجوب التمسُّك بهم في تفسير كلام الله؛ «إذ معنى التمسُّك بالمجموع هو التمسُّك بكلامهم؛ إذ لا تفسير لكتاب الله إلاّ التفسير المسموع منهم، ولذلك قال‘: لن يفترقا»[٤٢].

وفي نهاية المطاف أمر ـ في موارد عدم وجود أو عدم وجدان قول المعصوم في تفسير القرآن ـ بالتوقُّف[٤٣]. وبعد أن تبلور هذا التيار لاحقاً أصبح التعبير بـ «يجوز ولا يجوز» في التفسير لازمةً متأصلة عند الكثيرين من الذين يرَوْن التفسير منحصراً بالتفسير الأثري.

وقد عمد الشيخ محمد أمين الإسترآبادي، في الفصل الذي خصَّه لبيان انحصار المسائل غير الضرورية بالسماع عن المعصومين‰ ـ وذكر هناك ثمانية أدلة ـ، إلى تخصيص دليلين منها بلزوم الرجوع إلى المعصومين في التفسير:

الدليل الأول: ليس هناك من دليل شرعي على الرجوع إلى غير المعصوم[٤٤].

الدليل الثاني: إن دلالة حديث الثقلين المتواتر تقوم على وجوب التمسّك بكلام المعصومين. وقد بيَّن السرّ في ذلك على النحو التالي: «والسرّ فيه أنه لا سبيل إلى فهم مراد الله إلاّ من جهتهم‰؛ لأنهم عارفون بناسخه ومنسوخه، والباقي منه على الإطلاق، والمؤوّل، وغير ذلك، دون غيرهم، خصَّهم الله والنبيّ بذلك»[٤٥].

٥ـ ٢. إدراك حقيقة المعنى والمراد من الآيات

إن الحقيقة هي:

أـ إن من آيات القرآن الكريم ما هو عامّ ومطلق، ومجمل، ومتشابه، وناسخ ومنسوخ، ومنها ما يشتمل على التأويل. ويجب عرض العام منها على الخاص، والمطلق على المقيِّد، والمجمل على المبين، والمجمل على المفصَّل، والمنسوخ على الناسخ، والمتشابه على المحكم؛ كي نتمكن من إبداء الرأي بشأن القرآن.

ب ـ لم تَرِدْ جميع المسائل المرتبطة بموضوعٍ واحد في موضعٍ واحد من القرآن؛ ليتمكن القارئ من الحصول على وجهة نظر القرآن في ذلك الموضع الواحد. إن النزول التدريجي للقرآن الكريم، والبِنْية الخاصّة له، بحيث يجب جمع كافّة الآيات المرتبطة بموضوعٍ واحد، وضمّها إلى بعضها، وعرض بعضها على بعض، من أجل الوصول إلى النتيجة النهائية التي يريدها القرآن. وفي هذا الشأن يمكن ملاحظة الموارد الآتية، على سبيل المثال:

١. ورد في المسجد الحرام قوله تعالى: ﴿**فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ**﴾ (آل عمران: ٩٧)، وجاء في تفسير «الآيات البيِّنات»: ﴿**مَقَامُ إِبْرَاهِيمَ**﴾[٤٦].

٢. وفي مورد قوله تعالى: ﴿**وَفَاكِهَةً وَأَبًّا**﴾ (عبس: ٣١) ورد أيضاً: ﴿**مَتَاعاً لَكُمْ وَلأَنْعَامِكُمْ**﴾ (عبس: ٣٢).

٣. ورد في نزول القرآن في ليلةٍ مباركة في موضع من القرآن بقوله: ﴿**إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ**﴾ (الدخان: ٣)، وتمّ بيان وتفسير هذه الليلة المباركة بقوله تعالى في موضعٍ آخر: ﴿**إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ**﴾ (القدر: ١).

٤. وقد ورد بشأن مراودة امرأة العزيز للنبيّ يوسف قوله تعالى: ﴿**وَلَقَدْ رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ**﴾ (يوسف: ٣٢)، لينتهي الحوار القرآني بعد ذلك إلى قوله تعالى، حكايةً عن سيدنا يوسف‰: ﴿**قَالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ**﴾ (يوسف: ٣٣).

وبعد الالتفات إلى هذه الحقائق لا بُدَّ في فهم الآيات ذات الإطلاق والعموم والإجمال بشكلٍ دقيق من الرجوع إلى السنّة الشريفة.

ج ـ لقد عرَّف القرآن بأنه يشتمل على بطن، وليس من السهل الوصول إلى ذلك البطن[٤٧]:

ـ «إن القرآن له ظهرٌ وبطن»[٤٨].

ـ «والقرآن ظاهره أنيق، وباطنه عميق»[٤٩].

وفوق ذلك هناك رواية تصف القرآن باشتماله على عدّة بطون، من قبيل: «إن للقرآن بطناً، وللبطن بطناً»[٥٠].

فما هو الطريق المضمون للوصول إلى بطون هذا النوع من الآيات؟ قد يمكن لغير المعصوم أن يكتشف من بعض الطرق معاني بوصفها من بطون القرآن، ولكنْ هل يمكن القول: إن هذه المعاني هي المرادة للمتكلّم حقيقةً؟ ولا سيَّما إذا أضيف إلى ذلك الروايات التي تعتبر أن للقرآن أربع مراتب، وأنها تسلَّلت إلى ثقافة التفسير، وهناك مَنْ تلقاها بالقبول. فقد ورد في بعض الروايات: «كتاب الله على أربعة أشياء، على العبارة والإشارة واللطائف والحقائق. فالعبارة للعوام، والإشارة للخواص،

واللطائف للأولياء، والحقائق للأنبياء»[٥١].

ففي هذه الرواية التي لا ترقى إلى ما قبل القرن الخامس الهجري، ولم تَرِدْ في المصادر الروائية المتقدمة، تمّ تخصيص فهم بعض الأبعاد والطبقات الباطنية من القرآن بأصناف خاصّة من الناس.

فإذا كان الأمر كذلك تعيَّن على الذين يلتمسون المعنى الصحيح والكشف عن الأسرار والطبقات الخافية من القرآن أن يختاروا أحد أمرين، وهما: الرجوع إلى النقل؛ أو اللجوء إلى التأويل. ولا يخفى أن أفضل الطرق في هذا الشان بالنسبة إلى الذين ترعرعوا في مدرسة الدين هي أن يأخذوا عقائدهم من المصادر الدينية، وأفضل المواضع في هذه الموارد هو كلام المفسِّرين الرئيسين للقرآن. وإذا نظرت إلى كتابات العرفاء والصوفيين ستجد أنهم يسعَوْن إلى ربط فهمهم بالروايات والأحاديث؛ بغية إضفاء الشرعية على أفهامهم[٥٢].

٣.٥. تَبَعية بعض العلوم القرآنية للنقل

يأتي التعرُّف على بعض الأبحاث المرتبطة بالقرآن ـ من قبيل: شأن النزول، وأسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، والمحكم والمتشابه، واختلاف القراءات، والتأويلات الخاصّة لبعض الآيات، وما إلى ذلك من الأمور الأخرى ـ من طريق معاصرة مرحلة التشريع ونزول الأحكام والآيات أو نقلها. إن هذه المجموعة من العلوم تحظى بمكانة هامّة في تفسير كلام الله، وتعتبر جزءاً من العلوم النقلية، ولا مسرح للعقل والاستدلال فيها. وعليه يجب اللجوء إلى النقل في هذه المجموعة من الأبحاث.

وبعد أن نقل الزركشي(٧٤٥ ـ ٧٩٤هـ) كلام أبي حيّان بشأن ضرورة الرجوع إلى النقل في التفسير قال بأن ذلك يختصّ بالموارد التي يتوقَّف عليها التفسير، من قبيل: أسباب النزول، وبيان المجمل: «الحقّ أن علم التفسير منه ما يتوقف على النقل»[٥٣].

وفي روايةٍ عن الإمام الصادق عليه السلام مؤاخذة لطائفة من المفسِّرين؛ بسبب مجازفتهم في التفسير دون أن تكون لهم معرفة بالناسخ والمنسوخ، والعام والخاص، ومن ذلك: قوله: «احتجّوا بالمنسوخ وهم يظنون أنه الناسخ، واحتجّوا بالخاصّ وهم يظنون أنه

العام، واحتجّوا بأوّل الآية وتركوا السنّة في تأويلها»[٥٤].

وقال الفيض الكاشاني، بعد نقله بعض المسائل بشأن التفسير بالنقل: «ولا يعلم تمييز ذلك كله إلاّ مَنْ نزل في بيته، وذلك هو النبيّ وأهل بيته. فكل ما لا يخرج من بيتهم فلا تعويل عليه»[٥٥].

فقد نقل عن قتادة بشأن قوله تعالى: **﴿قُلْ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾** (البقرة: ١٤٢) أن النصارى كانوا يصلّون إلى بيت المقدس قبل دخول المدينة بسنتين، وقد صلّى النبي إليها بعد الهجرة ستة عشر شهراً، ثم حوّل قبلته إلى الكعبة، وإثر ذلك قال البعض: إن النبي إنما فعل ذلك حبّاً بوطنه، فنزلت هذه الآية؛ للردّ على هذا الادّعاء الباطل بشأن النبيّ الأكرم‏ﷺ[٥٦].

٥.٤. الإجمال في بيان التكاليف الشرعية

يشتمل القرآن الكريم على تعاليم وأحكام فقهية وتكاليف يجب على المكلَّفين أداؤها، ويجب على كل مسلم أن يمتثلها. ولكنْ لم تَرِدْ كيفية أدائها في القرآن الكريم، وإنما اكتفت الآيات ببيانها على نحو الإجمال.

وقد تحدَّث الدكتور أحمد عمر هاشم ـ في سياق تحليل وبيان دور السنّة في مقابل القرآن الكريم ـ عن خمسة أدوار للسنة في هذا الشأن. فبعد تصريحه بوجود الإبهام والإجمال في القرآن، وضرورة الرجوع إلى السنة الشريفة في هذا الشأن، وجد أن السنة تارةً تؤيد الآيات والأحكام القرآنية؛ وتارةً تفسِّرها ـ وهو الغالب ـ؛ وتارةً تبين ناسخ القرآن، باعتبار أن النسخ نوعٌ من البيان أيضاً؛ وتارةً لبيان تلك المجموعة من الأحكام التي لم يَرِدْ ذكرها في القرآن، وهذا النوع الأخير يحمل إشارةً في القرآن إلى هذا النمط من الأحكام. وقد نقل ذلك عن الشاطبي أيضاً[٥٧].

إن هذه المجموعة من الأحكام والتكاليف تحتاج في تطبيقها إلى البيان والتوضيح.

ففي ما يتعلق بالصلاة تمّ الاكتفاء في القرآن بقوله تعالى: **﴿وَأَقِيمُوا الصَّلاَةَ﴾** (البقرة: ٤٣)، دون التعرُّض إلى بيان تفاصيلها وشرائطها، من قبيل: الطهارة،

واستقبال القبلة، والساتر، وعدد الركعات، والركوع، والسجود، والتشهد، والتسليم، وأمثال ذلك. كما ورد في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿**حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلاةِ الْوُسْطَى**﴾ (البقرة: ٢٣٨)، فما هي تلك الصلاة الوسطى؟[٥٨].

وجاء في الحجّ قوله تعالى: ﴿**وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً**﴾ (آل عمران: ٩٧)، دون بيان كيفية مناسك الحجّ، ومن أين يبدأ؟ وما هي مقدماته؟ وما هي الأعمال الواجبة والمحرّمة فيه؟

وكذلك ورد في الأمر بأداء التكاليف المالية، كما في قوله تعالى: ﴿**وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ**﴾ (الأنعام: ١٤١)، وقوله تعالى: ﴿**وَآتُوا الزَّكَاةَ**﴾ (البقرة: ٤٣) بشكلٍ عامّ، دون بيان المقادير والمواقيت.

وفي روايةٍ مأثورة عن الإمام الصادق‰ بيان بعدم تفصيل الأحكام في الآيات، مشيراً إلى أن تفصيلها قد جُعل على عاتق النبيّ الأكرم‰: «إن رسول الله‰ نزلت عليه الصلاة، ولم يسمِّ الله لهم ثلاثاً ولا أربعاً، حتّى كان رسول الله‰ هو الذي فسَّر ذلك لهم. ونزلت عليه الزكاة، ولم يسمِّ لهم من كلّ أربعين درهماً درهم، حتّى كان رسول الله‰ هو الذي فسَّر ذلك لهم. ونزل الحج فلم يقُلْ لهم: طوفوا أسبوعاً، حتّى كان رسول الله‰ هو الذي فسَّر ذلك لهم»[٥٩].

ومن هنا نجد رسول الله‰ يقول: «صلّوا كما رأيتموني أصلي»[٦٠].

وقال‰ أيضاً: «خذوا عني مناسككم»[٦١].

وفي ما يتعلق ببداية وقت الصوم والإمساك عن الطعام قال تعالى: ﴿**وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ**﴾ (البقرة: ١٨٧)، وقد ورد في ذلك عَنْ عَدِيِ بْنِ حَاتِمٍ [الطائي] ـ رضي الله عنه ـ قَالَ لَمَّا نَزَلَتْ: ﴿**حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الأَسْوَدِ**﴾ عَمَدْتُ إِلَى عِقَالٍ أَسْوَدَ وَإِلَى عِقَالٍ أَبْيَضَ فَجَعَلْتُهُمَا تَحْتَ وِسَادَتِي، فَجَعَلْتُ أَنْظُرُ فِي اللَيْلِ فَلاَ يَسْتَبِينُ لِي، فَغَدَوْتُ عَلَى رَسُولِ اللهِ‰، فَذَكَرْتُ لَهُ ذَلِكَ، فَقَالَ: «إِنَّمَا ذَلِكَ سَوَادُ اللَيْلِ وَبَيَاضُ النَّهَارِ»[٦٢].

والحقُّ هو أن هذا النوع من التعاليم والأحكام لا يمكن أن يكون تابعاً للاستنباط والاجتهاد الشخصي؛ إذ إن الاجتهاد فيها رهنٌ بوجود البيان، في حين لا

يوجد في القرآن أيّ بيان بشأنها؛ كي يتم الاجتهاد على أساسه. إن الآيات المشتملة على الأحكام العملية هي بمثابة الدستور العام غير المبيّن. ومن هنا فقد التفت بعض المفسرين إلى هذه المسألة، وقسّموا الآيات ـ في ما يتعلق بوجوب الرجوع إلى الأثر وعدمه ـ إلى قسمين، وصنفوا هذه المجموعة من الآيات ضمن الآيات التي نحتاج في تفسيرها إلى مراجعة النقل والرواية. ومن هؤلاء: الشيخ أبو الحسن الشعراني(٦٣). وقد قال في هذا الشأن: «إن ما لا يناله العقل البشري دون الاستعانة بالوحي الإلهي، من قبيل: دقائق الفقه، وبعض مسائل الأصول، والتوحيد والقيامة، لا يمكن تفسيره واستنباطه من آيات القرآن بالظنّ والحَدْس والقياس، إلاّ بالنصّ الصريح المرويّ عن الإمام»(٦٤).

وإن ما ورد في الخبر من أن الصحابة كانوا يتعلَّمون الآيات من النبيّ عشرة عشرة إنما كان الهدف منه هو الإدراك والاستيعاب الصحيح للآيات، والعمل بها(٦٥).

٥ـ ٥ـ اشتمال القرآن على بعض المسائل التاريخية المجملة أو المبهمة

يشتمل القرآن الكريم على آيات بشأن عالم التكوين والأحداث التاريخية على نحو الإجمال. إن هذه الآيات من الكثرة بحيث دفعت المفسِّرين إلى إيضاح المراد منها، وبيان مصاديقها، وبيان ما لم يذكر فيها من المنعطفات التاريخية في ذكر الوقائع والأحداث والكشف عن مختلف الزوايا التي تكتنفها، الأمر الذي اضطرّهم إلى البحث في المصادر الروائية والتاريخية، ومن هنا تبلور التفسير الأثري. بل ذهب البعض من هؤلاء المفسِّرين إلى أبعد من ذلك، حيث توجه إلى المصادر غير الإسلامية المشتملة على أمورٍ شبيهة بتلك التي ورد ذكرها في القرآن الكريم. وبذلك فتح الباب على مصراعيه لتسلُّل بعض القصص والأساطير التاريخية غير الثابتة، والتي يتنافى بعضها مع التعاليم الإسلامية. وبذلك تطرَّق الكثير من الإسرائيليات من المصادر اليهودية والمسيحية إلى التفسير.

وفي ما يتعلق بعوامل حماية الصحابة للقرآن والسنة أشار الزرقاني إلى ثلاثة عشر عاملاً في هذا الشأن، وعَدَّ من بين مهام السنّة في القرآن ـ ومنها: الارتباط الوثيق

بين كلام الله والسنّة النبوية ـ ما يرتبط بالأحداث والوقائع[٦٦].

إن موضوع الكشف عن «مبهمات القرآن»، والعثور على مصاديقها، من الأهمية القصوى بحيث قام عددٌ من المؤلّفين إلى الكتابة في هذا الموضوع[٦٧]. إن هذا النوع من الآيات يشتمل على مسائل بشأن خلق العالم، وبداية الخلق، واتساع الخلق وكيفيته، والأحداث والوقائع التاريخية أو الرجال والأشخاص.

ومن ذلك، على سبيل المثال: مَنْ هم الذين عناهم الله سبحانه وتعالى بقوله: ﴿**غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلا الضَّالِّينَ**﴾ (الحمد: ٧)؟ لقد ذكرت المصادر العديد من الأقوال في هذا الشأن[٦٨].

وهكذا الأمر بالنسبة إلى التعريف بالأشخاص الذين عناهم الله تعالى بقوله: ﴿**أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ**﴾ (البقرة: ٢٤٣). وهناك بهذا الشأن الكثير من الأقوال والآراء المذكورة في الروايات والتفاسير وبيانها[٦٩].

وقد ذكر الملا فتح الله الكاشاني، ضمن نقله الأخبار الخاصة بالمنع من التفسير بالرأي وضرورة اتّباع المعصوم في التفسير، قائلاً: «إن هذه الأخبار [المانعة من التفسير بالرأي] خاصّة بالآيات المجملة والمتشابهة، ولا تشمل مطلق الآيات»[٧٠].

٦ـ أسباب الإقبال على التفسير الأثري

٦ـ ١ـ قداسة النصوص الدينية

هناك ارتباطٌ وثيق بين الأمور الدينية والأمور المقدّسة، فحيثما كان الأمر الديني قائماً تمّ التعاطي معه بوصفه شيئاً مقدَّساً. إن للأمر المقدَّس ماهية ميتافيزيقية، حيث تحيط به هالةٌ من الأسرار، يخضع الإنسان لتأثيرها؛ إذ ينظر إليها بمهابةٍ وإجلال. ويرى المؤمن نفسه ملزماً تجاهها وخاضعاً ومذعناً لها، وقلَّما يسعى إلى إحداث التغيير فيها، أو أن يعمل على تأويلها، أو التمرّد عليها بوحيٍ من مزاجه أو ذوقه الخاصّ. إن الأمر المقدَّس محفوفٌ بالأسرار، وهذا الأمر هو الذي يجعله محاطاً بحرمة تدفع الإنسان إلى الخضوع في حضرته، وحيث يكون الأمر كذلك فإن الفرد لا يسمح لنفسه بتجاوز حريم وحدود ذلك المقدَّس، أو أن يناقش أو يجادل فيه. يسعى

المؤمنون بالأمور المقدَّسة إلى احترامها والتماهي معها. وفي هذا السياق يكون التفوّق للشخص الذي يبدي من نفسه خضوعاً أكبر من خضوع الآخرين تجاه الأمر المقدَّس، وهذه المسألة تستدعي الكثير من التأمُّل.

٦.٢. الاطمئنان إلى كلام المعصوم والمعاصرين لمرحلة النزول

إن المفسرين الرئيسين للدين ـ طبقاً للتعاليم الكلامية ـ هم المعصومون الأطهار المنزّهون من جميع أنواع المعاصي والذنوب. وإن كلام هؤلاء المعصومين يمثّل حجّةً للناس. ومن ناحيةٍ أخرى حيث يكون منشأ الدين هو الوحي، والوحي بدوره أمر سماوي محاط بالأسرار، فإن شرحه وتفسيره إنما يكون من أكثر الشروح والتفاسير إذا كان صادراً عن المفسّرين الصادقين والشرّاح الحقيقيين للدين. يمثِّل كلام وشرح المعصوم كلمة الفصل بالنسبة إلى طلاب الفهم. نضيف إلى ذلك تعلُّق المسلمين وشغفهم بالنبيّ الأكرم‘ وأهل بيته^، بمعنى أن الذي يورث الطمأنينة بالنسبة إلى المسلم من الناحية النفسية هو الحصول على معلوماته ومعتقداته من مصدرٍ متّصل بالوحي أو من شخص شهد الأحداث والوقائع بأمّ عينيه.

وعندما تحدَّثت الأستاذة (هدى جاسم) عن التفسير الأثري، في معرض كلامها التحليلي بشأن تفسير القرآن، قالت بأن أفضل أنواع التفسير الأثري هو: تفسير القرآن بالقرآن؛ وتفسير القرآن بالسنّة الشريفة. ورأت أن السبب في ذلك يعود إلى أن هذين الأمرين ينتميان إلى مصدرٍ واحد. ومن ذلك: قولها: «من الواضح أن خير ما يفسِّر كلام الله هو القرآن الكريم نفسه، ومن ثم السنّة النبوية المطهَّرة؛ لأنهما صنوان لمشروعٍ واحد»[٧١].

ثم ذكرت الأستاذة (هدى جاسم) ثلاثة خصائص للتفسير الأثري. وإحدى تلك الخصائص الثلاثة إمكانية الاطمئنان والركون إليه؛ لكونه مستنداً إلى النصوص[٧٢].

٦.٣.١. الجمود والنزعة الظاهرية

يتلخَّص جوهر الدين في الخضوع والعبودية لله عزَّ وجلَّ. إن أفضل العباد هو

الأكثر خضوعاً وتسليماً وامتثالاً لأوامر الله ونواهيه. إن مفردة «التعبُّد» هي من أكثر الألفاظ والمفردات استعمالاً على ألسنة وكتابات المتكلّمين والفقهاء، ولا سيَّما في الأحكام العملية والفقه. ويُعَدّ الإحجام عن توجيه الأحكام؛ للفرار من المسؤولية، والالتزام بفروع الدين وأصوله من لوازم العبودية والتديّن. إن هذا الاتجاه وإنْ كان محموداً، إلا أنه قد يؤدّي ببعض المسلمين أحياناً ـ بسبب سوء الفهم وعدم الإدراك الصحيح ـ إلى الجمود والسطحية المفرطة، بل قد يؤدي بالبعض إلى تعطيل العقل أيضاً. ومن بين هؤلاء: الحشوية، والسلفية، والظاهرية. إن ظهور نوع من التفكير السطحي بين المسلمين، متمثّلاً بالاتجاه الأخباري عند الشيعة، والاتجاه الظاهري عند أهل السنة، يعتبر ثمرة ونتيجة لهذه النزعة الفكرية. صحيحٌ أن هناك الكثير من التعاليم الدينية التعبُّدية التي يتعيَّن على المكلَّفين الخضوع والتسليم بها، دون مراءٍ ولا جدل، بَيْدَ أن هذا لا ينسحب على جميع الأحكام والتعاليم الدينية. بَيْدَ أن حكمة وأسرار الأجزاء التعبُّدية قد تمَّتْ تسريتها ـ من قبل بعض الأشخاص ـ إلى جميع التعاليم الدينية، وبالتالي أصبحت الأمور المعرفية وغير التعبُّدية بدورها تابعةً وموازية للأمور التعبدية.

إن أصحاب النزعة السطحية وأنصار الجمود على الظواهر، من الذين يختزلون التديُّن في التعبُّد، ويرفضون أيَّ تفكير أو تعقُّل في مجال الدين، قد تمكَّنوا من الوصول إلى مراكز الاقتدار والسلطة في مختلف المراحل الإسلامية، وأخذوا يستغلّون ذلك في التأكيد بشدّة على الظواهر الإسلامية. إن هذا الإصرار والجمود على الظواهر قد ترك بتأثيراته، ولم تذهب الكثير من ظواهر الألفاظ إلى أبعد مَدَياتها، ولم تسمح لنفسها بإجالة الفكر والتعقل، فحصل ما حصل. ولا بُدَّ من التأكيد على هذه الحقيقة، وهي أن أصحاب النزعة الظاهرية كلَّما أمسكوا بزمام السلطة عمدوا إلى تضييق الخناق على التفكير الحرّ، وكانت نتيجة ذلك أن ظل الدين حبيساً وقابعاً خلف قضبان الألفاظ والمفردات. إن تأليف الكتب الدينية ـ ولا سيَّما مصادر التراث الروائي منها ـ في مختلف مراحل التاريخ الإسلامي، وبلوغها الذروة، يستعرض بوضوحٍ جانباً من خصائص التاريخ الإسلامي. وفي جميع هذه المراحل هبط مستوى الإنتاج

الفكري إلى الحضيض. وفي نهاية المرحلة الأموية شهدنا تبلور وتعزيز اتجاهين دينيين، وهما: الجمود على ظواهر النصوص الدينية والتمسُّك بها في الشكل والمحتوى؛ وعدم الاهتمام بالشكل والتسامح في العقيدة والظواهر. وقد تمكَّن الاتجاه الأول ـ بالنظر إلى الفضاء الغالب وتمتُّعه بدعم السلطات الحاكمة ـ من أن يترك تأثيره العميق، وأن يقوى الاتجاه الظاهري، ويغلب الجمود على ظاهر الحديث. وفي هذه المرحلة تبلورت المدارس الفقهية القائمة على ظواهر الأدلة[٧٣]. وقد ترك هذان الاتجاهان تأثيرهما على التفسير أيضاً[٧٤].

٦.٤. التأثير التاريخي للتفسير الأثري

لقد تركت التحذيرات الكثيرة من التفسير بالرأي أثرها منذ المراحل الأولى للتفسير، وسادت الأذهان ثقافة التوجُّس من الخوض في التفسير، حتى أن البعض في المراحل اللاحقة لم يجِدْ من نفسه الجرأة على تقحُّم هذا المعترك حتّى في الأطر المعروفة للتفسير، حيث وجد فيه الكثير من المزالق الخطيرة. ويذهب الظن إلى أن أوّل تفسير شهد النور ـ بحَسَب رواية ابن النديم ـ هو (معاني القرآن)، للفرّاء(٢٠٧هـ)، حيث عمد فيه إلى بيان معاني مفردات القرآن وألفاظه. قال أبو العباس ثعلب: كان السبب في إملاء كتاب الفراء في المعاني أن عمر بن بكير كان من أصحابه، وكان منقطعاً إلى الحسن بن سهل، فكتب إلى الفراء: أن الأمير الحسن بن سهل ربما سألني عن الشيء بعد الشيء من القرآن فلا يحضرني فيه جوابٌ، فلئن رأيت أن تجمع لي أصولاً أو تجعل في ذلك كتاباً أرجع إليه فعلت، فقال الفراء لأصحابه: اجتمعوا حتّى أملي عليكم كتاباً في القرآن[٧٥]. وهكذا ظهر إلى الوجود أوّل تفسير أثري.

وقد كان لهذا الكتاب ـ بوصفه باكورة هذه الحركة ـ دوراً محورياً في الاتجاه نحو التفسير الأثري، وأسَّس لسلوك علمي اعتبر تجاوزه وتجاهله كسراً للتقليد العلمي. وقد ترسخت هذه الفكرة في الوجدان، بحيث قلَّما سمح شخصٌ لنفسه بالتخلي عنها. وللوقوف على هذه الظاهرة يمكن للقارئ أن ينظر إلى المشاهد التاريخية التالية:

عن عبيد الله بن عمر قال: «لقد أدركت فقهاء المدينة وإنهم ليعظمون القول في التفسير»[٧٦].

وسُئل سعيد بن جبير أن يُفسِّر شيئاً من القرآن فقال في الجواب: «تقع جوانبي خيرٌ من ذلك»[٧٧].

وسألوا سعيد بن المسيَّب ذات الشيء فكان جوابه: «أنا لا أقول في القرآن شيئاً»[٧٨].

وقد ورد هذا النقل عن ابن سعد في كتابه (الطبقات الكبرى) عن بعض كبار العلماء، حيث كانوا يتجنَّبون تفسير القرآن، ويقولون في ذلك: لقد ذهب الذين كانوا يعرفون القرآن. ومن ذلك على سبيل المثال: أن حمّاد بن زيد [روى] عن عبيد الله قال: «كان القاسم لا يفسِّر، يعني القرآن». وعن محمد بن عمر، عن ابن أبي الزناد، عن أبيه قال: «ما كان القاسم يجيب إلاّ في الشيء الظاهر»[٧٩].

وكذلك روى عن عبيد الله بن عمر بن حفص: «كان سالم لا يفسِّر»[٨٠].

وقال أبو وائل، ضمن رفضه لتفسير القرآن، معلِّلاً ذلك بأن بيان الله في القرآن يجزي عن ذلك، إذ قال: «قد أصاب الله الذي به أراد»[٨١].

ونقل الشاطبي(٧٩٠هـ) عن مسروق قوله: «اتَّقوا التفسير، فإنما هو الرواية عن الله».

وعن إبراهيم: كان أصحابنا يتَّقون التفسير، ويهابونه».

وعن هشام بن عروة: «ما سمعت أبي تأوَّل آيةً من كتاب الله، وإنما هذا كله توقٍّ وتحرز أن يقع الناظر فيه في الرأي المذموم، والقول فيه من غير تثبُّت»[٨٢].

وبالإضافة إلى التأسيس لثقافة الإحجام عن التفسير بالرأي، والرجوع إلى أهل الخبرة وذوي الاختصاص في التفسير، كان العامل التاريخي الآخر الذي أثار حساسية لدى البعض قد تمثَّل بظهور الفرق الفقهية والكلامية، من قبيل: المعتزلة، وعمد بعض الأشخاص إلى الوقوف بوجه هذه الظاهرة؛ منعاً لوقوع الانحراف المحتمل في التفكير الديني، الأمر الذي أدّى إلى تعزيز ودعم التفسير الأثري.

٥.٦. التفسير التأويلي العرفاني والصوفي

إن وجود المادة التأويلية في القرآن دعا الكثيرين إلى الإقبال على التأويل بالتدريج، وأن يقوموا لاحقاً بتأويل الآيات المحكمات أيضاً. إن هذا التيار رغم غيابه في بداية تبلور التفسير، إلاّ أنه أخذ يزدهر في القرون التالية، الأمر الذي دفع الكثير من أتباع الجمود على النص إلى دراسة هذه الظاهرة، ووضعها تحت مجهر النقد. إن مواجهة هذا التيار ـ الذي كان ينظر إلى جميع آيات القرآن الكريم بوصفها إشارات ورموزاً دالّة على غير الأمور الظاهرية ـ شكّلت بدورها دافعاً إلى الإقبال وتوجيه الآخرين إلى الأثر. وقال الفيض الكاشاني في هذا الشأن: «وقد يستعمله الباطنية في المقاصد الفاسدة؛ لتغرير الناس ودعوتهم إلى مذهبهم الباطل، فينزلون القرآن على وفق رأيهم ومذهبهم على أمور يعلمون قطعاً أنه غير مراد به»[٨٣].

وذهب الشاطبي إلى رفض تفسير بعض آيات القرآن وكلماته، من قبيل: الحروف المقطّعة، تفسيراً كشفياً، مثل: تفسير عبارة ﴿الم﴾ في مستهلّ سورة البقرة بأن الألف تشير إلى الله، واللام تشير إلى جبريل، والميم إلى محمد. واستدلّ على رفضه هذا النوع من التفسير بأنه غير معهود بين العرب في صدر الإسلام. وقال في مورد اكتشاف هذا المعنى: «ودعوى الكشف ليس بدليلٍ في الشريعة على أيّ حال، كما أنه لا يُعَدّ دليلاً في غيرها»[٨٤].

ثم استطرد بعد ذلك يذكر بعض النماذج ـ على سبيل المثال ـ عن تفسيرات الشيخ عبد الله التستري قائلاً: «ومن ذلك أنه نقل عن سهل بن عبد الله في فهم القرآن أشياء ممّا يُعَدّ من باطنه، فقد ذكر عنه أنه قال في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَاداً وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ٢٢)، أي أضداداً، قال: وأكبر الأنداد النفس الأمارة بالسوء، الطواعة إلى حظوظها»[٨٥]. وردّ الشاطبي على ذلك بقوله: «وهذا مشكل الظاهر جدّاً؛ إذ كان مساق الآية ومحصول القرائن فيها يدلّ على أن الأنداد الأصنام أو غيرها مما كانو يعبدون، ولم يكونوا يعبدون أنفسهم، ولا يتّخذونها أرباباً، ولكنْ له وجهٌ جار على الصحة، وذلك أنه لم يقُلْ: إن هذا هو تفسير الآية، ولكنْ أتى بما هو نِدٌّ في الاعتبار الشرعي الذي شهد له القرآن»[٨٦].

كما أن لابن تيمية رؤية جديرة بالتأمل بشأن هذا النوع من التفسير؛ إذ إنه يفرّق من هذه الناحية بين الدليل والمدلول، مدَّعياً أن الكثير من تفسيرات الصوفية والوعاظ والفقهاء صحيحة في ما يتعلّق بالمدلول، دون الدلالة، بمعنى أنهم ذكروا في تفسير الآيات كلاماً صحيحاً في نفسه، ولكنْ لا صلة له بالقرآن، ثم مثّل لذلك بأبي عبد السلمي، قائلاً: «مثل كثير ممّا ذكره السلمي في الحقائق»(٨٧).

يضاف إلى ذلك ما رُوي عن أبي عبد اللهﷺ في حديث احتجاجه على الصوفية ـ لّما احتجوا عليه بآيات من القرآن في الإيثار والزهد ـ؛ إذ قال لهم بعد أن عدَّد لهم العلوم التي يجب على المفسِّر اعتمادها في التفسير: «دعوا عنكم ما اشتبه عليكم، مما لا علم لكم به، وردّوا العلم إلى أهله تؤجروا وتعذروا عند الله»(٨٨).

وعلى الرغم من أن الصوفية كانوا من القائلين بالنظر، وأنه يجب الاستناد إلى النقل في الأمور التوقيفية، من قبيل: أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، ولا يقولون بأيّ موضع أو دور للعقل في هذه الأمور(٨٩)، إلا أن جذورهم الفكرية تقوم على الاستفادة من التأويلات الذوقية والاعتباطية في تفسير آيات القرآن الكريم.

وعلى أيّ حال فإن ظهور هذا النوع من التوجُّه نحو التفسير دفع بالكثيرين إلى التأكيد على التفسير المستند إلى المباني الدينية المعتمدة على النقل، الأمر الذي طغى بالكامل على الاجتهاد والتفسير العقلي.

٧ـ النزعة الروائية في التفسير، الآفات والانتقادات

لا شَكَّ في أن للتفسير الأثري دوراً لا يمكن إنكاره في فهم مراد الله سبحانه وتعالى. بَيْدَ أن هذا المنهج التفسيري قد تعرَّض ـ مثل الكثير من المناهج التفسيرية الأخرى ـ إلى بعض الآفات والأضرار، التي شكَّلت بدورها مانعاً وعقبة أمام الوصول إلى مراد الله سبحانه وتعالى. وليس أمامنا في هذه العجالة سوى الإشارة إلى بعض هذه الآفات.

إن الذين قالوا بأن التفسير منحصرٌ بالتفسير الروائي لم يكتفوا بذلك، وإنما لم يسلم من مبضع تفكيرهم حتّى منهج تفسير القرآن بالقرآن أيضاً. فقد عمد السيد

هاشم البحراني في أحد الأبواب التمهيدية لتفسيره المأثور إلى نقل روايةٍ تقول: «ما ضرب رجل القرآن بعضه ببعضٍ إلاّ كفر»[٩٠]، وقال على هامش ذلك، دون أن يبدي بشأنه أيَّ إيضاحٍ أو نقد: «عن محمد بن عليّ بن بابويه، في كتاب (معاني الأخبار)[٩١]، قال: سُئل أحد العلماء عن هذا الحديث فقال: هو أن يفسِّر آيةً بتفسير آيةٍ أخرى»[٩٢].

كما عمد الشيخ الحُرّ العاملي ـ وهو من القائلين بذات المذهب الفكري ـ، بعد نقله لهذا الحديث، إلى نقل سؤال الشيخ الصدوق (أستاذه) محمد بن الحسن عن معنى هذا الحديث، فأجابه: «هو أن يجيب الرجل في تفسير آيةٍ بآيةٍ أخرى»[٩٣].

وبذلك فإن هذه الطائفة من المفسرين لا تقصر تفسير القرآن على أشخاص خاصين بعينهم، بحيث لا يحق لغيرهم الخوض في التفسير فحَسْب، بل لا يحقّ لأحدٍ أن يفسِّر القرآن بالقرآن نفسه أيضاً. وعليه كيف يمكن التعامل مع الآيات التي تنتقد بشدّةٍ أولئك الذين يتركون التدبّر والتفكير في القرآن، واعتبار القرآن معياراً لإثبات صحة الحديث، والدعوة إلى التمسُّك بالقرآن بوصفه وسيلةً للخلاص والنجاة؟!

إن من الآفات الجوهرية في منهج التفسير الأثري حصر معاني الآيات بالروايات الموجودة، وعدم الذهاب إلى أبعد منها، والتخلّي عن بذل الجهد والاجتهاد في التفسير. وقد ذهب أصحاب هذا النهج إلى حدّ اعتبار القرآن من دونه غير قابلٍ للفهم، بمعنى أن هذا القرآن الذي يهدي الناس إلى السعادة، والذي يمثّل الملاك والمعيار للتمييز بين الغثّ والسمين من التعاليم الدينية، يعتبر من وجهة نظر هذا الاتجاه تابعاً للغير، ولا يمكن فهمه بشكلٍ مستقلّ. وكان من تداعيات هذه الرؤية المتطرِّفة للحديث أن جعلت الروايات محوراً تدور حوله الأبحاث الدينية، في حين أن هذه الروايات لا تمتلك حجية في حدّ ذاتها، وإنما حجّيتها رهنٌ بتأييد القرآن لها، خلافاً للقرآن الذي تعتبر حجيته ذاتية.

وحيثما ازدهر الاتجاه المتمحور حول الحديث كان ذلك على حساب القرآن، فكلما ارتفع شأن الحديث انخفض الاهتمام بالقرآن، كما شهدنا ذلك في العصر الصفوي، حيث شاع على الألسنة وانتشر في الكتب للمرّة الأولى مقال: «إن القرآن لا يمكن فهمه بمعزل عن الحديث». وقد ذهب الميرزا أبو الحسن الشعراني ـ الذي يذهب

بدوره إلى القول بضرورة التفسير الأثري ـ إلى اعتبار منشأ ظهور القول بأن القرآن غير قابلٍ للفهم يعود إلى نهاية العصر الصفوي، مدَّعياً أن هذه الظاهرة لم يكن لها من وجود قبل ذلك، وأن ذلك لم يخطر على ذهن أحد[٩٤].

وقد تحدَّث ابن عاشور، في مقدمته التفصيلية على تفسيره (تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد)، بشأن التفسير بالرأي، وعمل على نقده وتمحيصه. وقد ذكر للتفسير بالرأي، الذي تمّ التحذير منه، خمسة احتمالات؛ لكي يتعرّف من خلال ذلك على التفسير الممنوع. ويمكن بيان تلك الاحتمالات الخمسة[٩٥] التي ذكرها ابن عاشور في هذا الشأن على النحو التالي:

١ـ إبداء الرأي بشأن الآيات اعتماداً على ما يخطر في الذهن، من دون استناد إلى دليلٍ.

٢ـ عدم التدبُّر أو التدقيق، وإبداء الرأي البدوي، دون إحاطة بالموضوع.

٣ـ الانحياز إلى رأيٍ سابق، والعمل على تأويل الآيات على أساس ذلك.

٤ـ القطع برأيٍ، والظنّ بعدم وجود معنىً آخر للآية.

ثم فسَّر ابن عاشور التحذيرات الكثيرة من التفسير بالرأي، قائلاً: إنها ترمي إلى دعوة المفسِّر وتشجيعه على التدبُّر الشامل والجامع، وحثّه على عدم الاقتصار في تفسيره على الرؤية المجتزأة[٩٦].

وقد ذهب هذا المفسِّر إلى الاعتقاد بأن الجمود على التفسير بالرأي ناشئٌ من عدم الإدراك الصحيح للموضوع. وعمد إلى الردّ على ذلك بدليلٍ نقضي؛ وآخر حلّي. فقد قال بشأن هذا الموضوع: إن الصحابة ـ الذين عاصروا النبي الأكرمﷺ، وكانوا على معرفة بتفاصيل الأمور إلى حدٍّ ما ـ لم يكتفوا بمجرّد التفسير بالمأثور عن النبي فقط، وإنما كانوا يجتهدون ويعتمدون على آرائهم في التفسير أيضاً[٩٧]. كما أن النبي نفسه حثّ الصحابة ـ في روايةٍ عنه ـ إلى التفسير من القرآن إذا كان منسجماً مع ظواهره، ومن ذلك قوله: «الْقُرْآنُ ذَلُولٌ ذُو وُجُوهٍ، فَاحْمِلُوهُ عَلَى أَحْسَنِ وُجُوهِهِ»[٩٨].

وروي عن النبي الأكرمﷺ قوله: «إذا جاءكم عنا حديثٌ فأعرضوه على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالفه فاطرحوه أو ردّوه إلينا»[٩٩].

وقال القرطبي ما معناه: «إن الصحابة كانوا يقرأون القرآن، ويختلفون في تفسيره، ولم يكن كلُّ ما يقولونه في هذا الشأن قد سمعوه من النبيّ»[١٠٠].

وقد ذهب الشيخ الطوسي، في بداية (تفسير التبيان) ـ بعد نقل الأدلة على عدم جواز التفسير دون الاستناد إلى الأثر وظواهر الأخبار ـ، إلى القول بحجِّية ظواهر القرآن، مستنداً في ذلك إلى الآيات والروايات الأخرى، ثم قال: «وكيف يكون حجة ما لا يفهم منه شيء؟!»، ثم استطرد بعد ذلك قائلاً: «وكيف يمكن العرض على كتاب الله، وهو لا يفهم به شيء؟ وكلّ ذلك يدلّ على أن ظاهر هذه الأخبار متروكٌ»[١٠١].

ثم قسَّم الآيات، من حيث قبولها للفهم، إلى أربعة أقسام:

١ـ ما اختص الله تعالى بالعلم به، فلا يجوز لأحدٍ تكلُّف القول فيه، ولا تعاطي معرفته.

٢ـ ما كان ظاهره مطابقاً لمعناه، فكلُّ مَنْ عرف اللغة التي خوطب بها عرف معناها.

٣ـ ما هو مجمل، لا ينبئ ظاهره عن المراد به مفصَّلاً.

٤ـ أن يكون اللفظ مشتركاً بين شيئين[١٠٢].

وقد سار صاحب تفسير (مجمع البيان) على ذات هذا النهج أيضاً[١٠٣].

الهوامش

(١) انظر: الفيروزآبادي، القاموس المحيط، دار الفكر، بيروت، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م.

(٢) الموقوف: هو كلّ حديث نقل عن أصحاب المعصومين. (انظر: زين الدين العاملي، شرح البداية في علم الدراية: ٤٥، إخراج: محمد علي البقال، مكتبة چهل ستون، ط١، طهران، ١٤٠٢هـ).

(٣) المرفوع: هو الحديث المنسوب إلى المعصوم، بسند متصل أو غير متصل. (انظر: زين الدين العاملي، شرح البداية في علم الدراية: ١٠٠).

(٤) انظر: الفيروزآبادي، القاموس المحيط.

(٥) انظر: جلال الدين السيوطي، الدرّ المنثور في التفسير المأثور ١: ١١ (المقدمة).

(٦) انظر: إحسان أمين، التفسير بالمأثور وتطوّره عند الشيعة الإمامية، دار الهادي، بيروت، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م.

(٧) انظر: عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون ٢: ٨٩٠، مركز انتشارات علمي وفرهنگي، ط٤، طهران، ١٣٦٢هـ.ش.

(٨) انظر على سبيل المثال: جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن ٤: ٢٠٧ ـ ٢٠٨، تحقيق: محمد إبراهيم أبو الفضل، منشورات الرضي، بيدار، عزيزي، قم، ١٣٦٧هـ.ش؛ محمد بن أحمد بن جزي، التسهيل لعلوم التنـزيل ١: ٧ ـ ٨، دار الفكر؛ روح المعاني ١: ١٤ ـ ١٥.

(٩) انظر: محمد هادي معرفت، التفسير الأثري الجامع ١: ٥ ـ ٦ (مقدمة المؤلف)، التحقيق والنشر: مؤسسة التمهيد، ط١، ١٣٨٣هـ.ش ـ ١٤٢٥هـ.

(١٠) انظر: محمد رضا ريخته گران، منطق ومبحث علم هرمنوتيك: ١٨١، نشر المؤتمر بالتعاون مع مركز الدراسات والتحقيقات الثقافية لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، ربيع عام ١٣٧٨هـ.ش (مصدر فارسي).

(١١) انظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن ٤: ٢٠٧.

(١٢) عبد الله بن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال ١: ١١٩، تحقيق: سهيل زكار، دار الفكر، ط٢، بيروت، ١٤٠٩هـ. قال ابن عدي: سمعت هذا الكلام من محمد بن سعيد الحراني، وقد ذكر أنه سمعه من عبد الملك الميموني، وأنه سمعه من أحمد [بن حنبل] مباشرةً.

(١٣) محمد رشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم، الشهير بـ (المنار) ١: ١٠، دار المعرفة، بيروت، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م.

(١٤) انظر مثلاً: ابن أبي شيبة، المصنف ٧: ١٨٠، تحقيق: سعيد محمد اللحام، دار الفكر، ١٤٠٩هـ، حيث روى أن عمر بن الخطاب قد اعتلى المنبر، وتحدث عن الآية الحادية والثلاثين من سورة عبس، فقال: (الفاكهة قد عرفناها، فما الأبّ؟).

(١٥) انظر مثلاً: خادم حسين إلهي بخش، القرآنيون وشبهاتهم حول القرآن، مكتبة الصديق، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م. في عام ١٩٠٢م قام رجلٌ باكستاني اسمه (عبد الله جكر ألوي) بتأسيس جماعة أطلق عليها اسم (أهل الذكر والقرآن)، ولم تَرَ هذه الجماعة أيَّ مكانةٍ للسنّة في فهم القرآن الكريم،

واعتبرت القرآن كتاباً مستقلاً للفهم، فشكلت بذلك نهضة بدأت بشعار القرآن، ثم واصلت نشاطها تحت مختلف المسمَّيات والعناوين. لقد رفع هؤلاء شعار (حسبنا كتاب الله)، وأنكروا السنة بذريعة أنها ليست من الوحي، ورأوا كفاية اللغة العربية وكتاب الله ذاته في فهم القرآن، وعمدوا ـ مثلاً ـ إلى تفسير الصلاة بالدعاء؛ اعتماداً على المعنى اللغوي. (انظر: القرآنيون وشبهاتهم حول السنة: ٢٧٦). وقد تمثَّلت أصول هذه الجماعة بـ: (حسبنا كتاب الله)، واللغة العربية، وتأويل بعض آيات القرآن الكريم.

(١٦) لمزيدٍ من الاطلاع انظر: هدى جاسم محمد أبو طبرة، المنهج الأثري في تفسير القرآن الكريم: حقيقته، ومصادره، وتطبيقاته، مركز النشر لمكتب الإعلام الإسلامي، ط١، قم، ١٤١٤هـ ـ ١٣٧٢هـ.ش.

(١٧) محمد بن يعقوب الكليني، الكافي (الروضة) ٨: ٣١١، تحقيق: علي أكبر غفاري، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٨٨هـ؛ محمد بن الحسن الحُرّ العاملي، وسائل الشيعة إلى تحصيل الشريعة ١٨: ١٣٦، تحقيق: محمد الرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

(١٨) الحُرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٨: ١٤٨.

(١٩) الكليني، الكافي ١: ٢١٣.

(٢٠) الميرزا حسين النوري، مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل ١٧: ٣٣٤، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ١٤٠٨هـ.

(٢١) الكليني، الكافي ١: ٢٢٩.

(٢٢) الحُرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٨: ١٤٠ ـ ١٥٠.

(٢٣) المصدر السابق ١٨: ١٥١.

(٢٤) المصدر نفسه.

(٢٥) المصدر السابق: ١٤٩ ـ ١٥٠.

(٢٦) مسند أحمد بن حنبل ٤: ١٣١، دار إحياء التراث العربي ودار صادر.

(٢٧) محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان ٢: ٧٠، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م.

(٢٨) محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن ١: ٥٦، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م.

(٢٩) انظر: المصدر السابق ١: ٥٦ ـ ٥٧.

(٣٠) انظر: محمد بن الحسن الطوسي، التبيان في تفسير القرآن ١: ٤ ـ ٧، تحقيق: أحمد قصير العاملي، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٤٠٩هـ.

(٣١) دقائق التفسير، الجامع لتفسير الإمام ابن تيمية، تحقيق: محمد السيد الجليند، مؤسسة علوم القرآن، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.

(٣٢) انظر: أبو عبد الرحمن بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ١: ٤٣، تحقيق: صدقي محمد جميل، والشيخ عرفان العشّا، دار الفكر، بيروت، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م.

(٣٣) انظر: أبو بكر عتيق النيسابوري، تفسير سورآبادي ١: ٧. تصحيح: أكبر سعيدي سيرجاني، فرهنك نشر نو، طهران، ١٣٨١هـ.ش.

(٣٤) انظر: إسماعيل بن أبي الفداء، تفسير القرآن العظيم ١: ٨، تحقيق وتعليق: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م.

(٣٥) انظر: محمد رشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم، الشهير بـ (المنار) ١: ٧ ـ ١٠.

(٣٦) المولى محمد محسن الفيض الكاشاني، الأصفى في تفسير القرآن ١: ٢ ـ ٣، تحقيق: محمد حسين درايتي ومحمد رضا درايتي، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، ط١، قم، ١٤١٨هـ ـ ١٣٧٦هـ.ش.

(٣٧) المصدر السابق ١: ٣٧.

(٣٨) الشيخ يوسف البحراني، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ١: ٣٠، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٣٦٣هـ.ش.

(٣٩) يبدو من صاحب المقال أنه خلط بين السيد هاشم البحراني(١١٠٧ أو ١١٠٩هـ) صاحب (البرهان في تفسير القرآن) وبين الشيخ يوسف البحراني(١١٠٧ ـ ١١٨٦هـ) صاحب كتاب (الحدائق الناضرة). ولا يخفى أنهما عالمان مختلفان. المعرِّب.

(٤٠) هاشم الحسيني البحراني، البرهان في تفسير القرآن ١: ٦ (مقدّمة المؤلف)، تحقيق: قسم التحقيق لمؤسسة البعثة، مؤسسة البعثة، ١٤١٥هـ.

(٤١) الحُرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٨: ١٢٩.

(٤٢) الشيخ محمد أمين الإسترآبادي، الفوائد المدنية: ٤٤، دار النشر لأهل البيت عليهم السلام.

(٤٣) انظر: المصدر السابق: ٤٧ ـ ٤٨.

(٤٤) انظر: المصدر السابق: ١٢٨.

(٤٥) المصدر نفسه.

(٤٦) المصدر نفسه.

(٤٧) انظر: الحُرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٨: ١٣٤.

(٤٨) المصدر نفسه.

(٤٩) نهج البلاغة، الخطبة رقم ١٨.

(٥٠) أحمد بن محمد بن خالد البرقي، المحاسن ٢: ٣٠٠، تحقيق: السيد جلال الدين الحسيني، دار الكتب الإسلامية.

(٥١) حسين بن محمد الحلواني، نزهة النواظر وتنبيه الخواطر: ١١٠، تحقيق ونشر: مدرسة الإمام المهدي، ١٤٠٨هـ. تنسب هذه الرواية إلى الإمام عليّ عليه السلام، انظر: ابن أبي جمهور الأحسائي، عوالي اللآلي العزيزية في الأحاديث الدينية ٤: ١٠٥، تحقيق: السيد المرعشي والشيخ مجتبى العراقي، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م. ونسبت في بعض مواضع البحار إلى الإمام الحسين عليه السلام. انظر: العلامة محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٧٥: ٢٧٨. ونسبها الفيض الكاشاني أحياناً إلى الإمام الصادق عليه السلام، انظر: محمد محسن الفيض الكاشاني، الصافي ١: ٣١، تحقيق وتصحيح: الشيخ حسين الأعلمي، منشورات

مكتبة الصدر، ط٢، ١٤١٦هـ ـ ١٣٧٤هـ.ش. ولم يَردْ لهذا الحديث ذكرٌ في المصادر الروائية المعتبرة، وأوّل مَنْ ذكره هو حسين بن محمد الحلواني(من أعلام القرن الخامس الهجري)، حيث أورده في كتابه (نزهة النواظر وتنبيه الخواطر).

(٥٢) انظر على سبيل المثال: تفسير أبي عبد الرحمن السلمي.

(٥٣) بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن ٢: ٣١٢، تحقيق: يوسف عبد الرحمن المرعشلي والشيخ جمال حمدي الذهبي وعبد الله الكردي، دار المعرفة، بيروت، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٤م.

(٥٤) الحُرّ العاملي، وسائل الشيعة ١١: ١٤٨.

(٥٥) الفيض الكاشاني، الصافي ١: ٨.

(٥٦) انظر: الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن ٢: ٥.

(٥٧) انظر: أحمد عمر هاشم، السنة النبوية وعلومها: ٣٠ ـ ٣٣، مكتبة غريب.

(٥٨) انظر على سبيل المثال: الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن ٢: ٢٦٧ ـ ٥٥٤.

(٥٩) الكليني، الكافي ١: ٢٨٦ ـ ٢٨٧.

(٦٠) علي بن عمر الدارقطني، سنن الدارقطني ١: ٢٨٠، تحقيق: مجدي بن منصور الثوري، دار الكتب العلمية، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٩٦م.

(٦١) النوري، مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل ٩: ٤٢٠.

(٦٢) محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري ٣: ٧١، تحقيق: قاسم الشماعي الرفاعي، دار القلم، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.

ومن الجدير ذكره أن هذه الطائفة من الروايات، التي قال النبيّ فيها: إن كيفية أداء الصلاة والحج تابعة لسيرته وأفعاله، لم تَردْ في المصادر الشيعية الأولى، وإنما وردت في المصادر الروائية لأهل السنة. بَيْدَ أنها مع ذلك شكلت مستنداً للكتب الفقهية الشيعية، وموضع اهتمام الفقهاء الشيعة منذ بداية عصر الاجتهاد عندهم وحتّى هذه اللحظة. انظر على سبيل المثال: السيد المرتضى، الانتصار: ١٥١، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٥هـ؛ محمد بن الحسن الطوسي، الخلاف ١: ٢١٤، تحقيق: السيد علي الخرسان والسيد جواد الشهرستاني ومحمد مهدي نجف، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٧هـ؛ محمد حسن النجفي، جواهر الكلام ٨: ٥ فما بعد، تحقيق: عباس القوجاني، دار الكتب الإسلامية، ط٣، طهران، ١٣٦٧هـ.ش.

(٦٣) الشيخ أبو الحسن بن محمد بن غلام الشعراني الطهراني(١٣٢٠ ـ ١٣٩٣هـ): عالم دين، من أحفاد الآخوند الملا فتح الله الكاشاني، صاحب تفسير منهج الصادقين. المعرِّب.

(٦٤) الملا فتح الله الكاشاني، منهج الصادقين ١: ١٨ (المقدمة).

(٦٥) انظر: النوري، مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل ٤: ٢٧٢؛ المجلسي، بحار الأنوار ٨٩: ١٠٦.

(٦٦) محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان ١: ٢٩٠ ـ ٣١٠.

(٦٧) انظر على سبيل المثال: محمد بن علي بن عسكر، التكملة والإتمام لكتاب التعريف والإعلام في ما أبهم من القرآن، تحقيق: حسين إسماعيل مروة، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٧ م؛ محمد بن جماعة، التبيان في مَنْ لم يسمّ في القرآن، منشورات جامعة الدراسات الإسلامية، كراتشي، ١٤١٠هـ؛ محمد بن

علي بلني، تفسير مبهمات القرآن، تحقيق: حنيف قاسمي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩١م؛ عبد الجواد خلف، مباحث في مبهمات القرآن الكريم، دار البيان، مصر، ١٩٩٢م؛ عبد الرحمن سهيلي، غوامض الأسماء المبهمة والأحاديث المسندة في القرآن، تصحيح: هيثم عيّاش، دار الفكر العربي، ٢٠٠٠م؛ جلال الدين السيوطي، مفحمات الأقران في مبهمات القرآن، تصحيح: طه عبد الرؤوف سعد، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر، ١٩٩٢م.

(٦٨) انظر على سبيل المثال: محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن ١: ١١٥ ـ ١٢٥.

(٦٩) وقد ورد في بعض الروايات أن هؤلاء عبارةٌ عن جماعة بلغ عددهم سبعين ألف شخص. انظر: الكليني، الكافي (الروضة) ٨: ١٩٨.

(٧٠) الملا فتح الله الكاشاني، منهج الصادقين ١: ١٢.

(٧١) هدى جاسم محمد أبو طبرة، المنهج الأثري في تفسير القرآن الكريم: حقيقته، ومصادره، وتطبيقاته: ٢١٩.

(٧٢) انظر: المصدر السابق: ٢٢٣.

(٧٣) انظر: مساعد مسلم عبد الله آل جعفر، أثر التطوّر الفكري في التفسير في العصر العباسي: ١٣٥ ـ ٢٥٥، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥هـ ـ ١٩١٤م.

(٧٤) انظر: المصدر السابق: ٦٦ ـ ٦٧.

(٧٥) محمد بن إسحاق، الفهرست: ١٠٤، المكتبة التجارية الكبرى.

(٧٦) إسماعيل بن أبي الفداء، تفسير القرآن العظيم ١: ٧.

(٧٧) المصدر نفسه.

(٧٨) المصدر نفسه.

(٧٩) ابن سعد، الطبقات الكبرى ٥: ١٨٧، دار صادر، بيروت.

(٨٠) المصدر السابق: ٢٠٠.

(٨١) المصدر السابق ٦: ١٠٠. وقد نقل مؤلف كتاب مكاتب تفسيري (المدارس التفسيرية) هذه الأقوال عن عددٍ من كبار علماء القرن الثاني الهجري بالتفصيل، وقام بدراستها ونقدها، انظر: علي أكبر بابائي، مكاتب تفسيري: ٢٦٩ ـ ٢٧٠، بژوهشكده حوزه ودانشگاه، قم، ١٣٨١هـ.ش (مصدر فارسي).

(٨٢) أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة ٣: ٢١٧، دار المعرفة، ط٢، ١٣٩٥هـ ـ ١٩٧٥م.

(٨٣) الفيض الكاشاني، الصافي ١: ٣٧.

(٨٤) أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة ٣: ٢٩٧.

(٨٥) الشاطبي، التفسير: ٢٧.

(٨٦) أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة ٤: ٣٣٩ ـ ٤٠١.

(٨٧) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن ٤: ٢٠٧.

(٨٨) الحُرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٨: ١٣٥ ـ ١٣٦.

(٨٩) انظر: عبد المنعم الحنفي، الموسوعة الصوفية: ٦٨٦، مكتبة مدبولي، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م.

(٩٠) انظر: محمد بن مسعود بن عياش السمرقندي، تفسير العياشي ١: ١٨، تحقيق: السيد هاشم

رسولي محلاتي، المكتبة العلمية الإسلامية، طهران.

(٩١) انظر: محمد بن علي بن بابويه (الصدوق)، معاني الأخبار: ١٩٠.

(٩٢) هاشم الحسيني البحراني، البرهان في تفسير القرآن ١: ٤٣. ومن الجدير بالذكر أن نص العبارة التي ساقها الصدوق في (معاني الأخبار) كما يلي: «هو أن تجيب الرجل في تفسير آيةٍ بتفسير آيةٍ أخرى».

(٩٣) الحُرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٨: ١٣٥.

(٩٤) الملا فتح الله الكاشاني، منهج الصادقين ١: ٢٠ (المقدمة).

(٩٥) لم يذكر صاحب المقال ـ على ما سيتّضح ـ سوى أربعة احتمالات من بين تلك الاحتمالات الخمسة فقط. المعرِّب.

(٩٦) انظر: محمد بن عاشور، التحرير والتنوير ١: ٢٨ ـ ٣١، دار التونسية للنشر ـ الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان.

(٩٧) انظر: المصدر السابق: ٣٢.

(٩٨) سنن الدارقطني ٤: ١٤٤.

(٩٩) الحُرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٤: ٣٥٦.

(١٠٠) انظر: أبو عبد الرحمن بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ٢: ٣٢.

(١٠١) محمد بن الحسن الطوسي، التبيان في تفسير القرآن ١: ٤.

(١٠٢) انظر: المصدر السابق ١: ٤ ـ ٧.

(١٠٣) انظر: أبو علي الطبرسي، مجمع البيان ١: ٣٩ ـ ٤٠.

مقدّمة في اللاهوت

المفهوم والأنواع

د. شهرام بازوكي(*)

ترجمة: وسيم حيدر

التعريف

قيل في تعريف علم اللاهوت (theology) باختصارٍ: هو علم يُبحث فيه عن اللّه (doctorina de Deo)[1]. إن هذا العلم، من حيث المنشأ ومبدأ التأسيس الذي يعود إلى الإغريق والعالم المسيحي، يتحدَّد في معناه الخاصّ بالمسيحية، بَيْدَ أنه في المعنى العام، ومن ناحية موضوعه، يشمل الأديان الأخرى أيضاً. إن المسائل الرئيسة التي يشتمل عليها هذا العلم عبارةٌ عن: الإنسان والعالم من حيث ارتباطهما باللّه، وكونهما من جملة صنائعه ومخلوقاته. وأما المسائل الأخرى، من قبيل: مبدأ ومعاد الإنسان، وحدوث وقِدَم العالم، فهي من متفرِّعات تلك المسائل الرئيسة.

الاشتقاق اللغوي والجذور التاريخية

إن كلمة (theology) تعود بجذورها إلى الكلمة الإغريقية (theologia)، وهي مؤلفة من جزءَيْن، وهما: (theo)، بمعنى اللّه؛ و(logia)، بمعنى القول والنظر. وعليه

(*) أستاذٌ جامعيّ بارز، عضو الهيئة العلميّة لمركز دراسات العلوم الإنسانيّة. متخصِّصٌ في الفلسفة والعرفان. له مجموعة أعمال علميّة، كان منها: ترجمة كتابين لآتين جيلسون، ومقارنات فلسفيّة، وقراءات في الفلسفة الغربيّة.

يكون معنى كلمة (theology) هو: القول أو النظر في مفهوم الإله.

وقد تمّ استعمال هذا المصطلح للمرّة الأولى في أعمال إفلاطون، وفي رسالة الجمهورية بالتحديد، وعليه يكون بذلك هو الواضع له[٢]، حيث يستعمل إفلاطون هذه المفردة في وصف أعمال الشعراء الذين يرسمون صورة ويقدمون شرحاً لتكوين العالم على أساس وجود الآلهة، أو وصف الآلهة نفسها، ويبحث في رسالة الجمهورية (a379) بشأن القواعد التي يجب اتباعها في إنشاء القصص والحكايات المتعلقة بالآلهة (theologia)[٣]. كان إفلاطون يعتبر الـ (theologia) شرحاً وتفسيراً للحقائق الأسطورية (mythical)، ومن هنا فإنه يذهب إلى اعتبار (الثيولوجيا) و(الميثولوجيا) شيئاً واحداً. ومن هنا فقد تمّ اعتبار أشخاص، أمثال: (هسيود)، و(هومر) ـ وهما من الشعراء وكتّاب الأساطير في القرنين التاسع والثامن قبل الميلاد ـ، أو خدّام هاتف معبد دلفي ـ وهم الشهود والمبشرون بالأمور المتعلّقة بالآلهة ـ، من زمرة أصحاب اللاهوت (theologians).

وقد اعتبر التاريخ الإغريقي ـ المتقدّم على إفلاطون ـ هذين الشاعرين هما أوّل مَنْ تحدّث عن الآلهة الإغريقية. فهاهو هيرودوتس في كتاب التاريخ الشهير (الباب الثاني، الفقرة ٣٥) يقول: لقد دلّ الشاعران العريقان (هومر) و(هسيود) الإغريقَ على آلهتهم، فقد عمدا إلى تدوين الأقوال الشائعة حول منشأ الآلهة، وأسمائها، ومراتبها. ولذلك يذهب (جيغر وورنيغر)، المحقّق الألماني الكبير في مجال الفلسفة الإغريقية، إلى اعتبار هذين الشاعرين هما المؤسِّسين للاهوت الإغريقي[٤]. وهذا ليس اعتباطاً؛ فإن المنظومة الشهيرة لـ (هسيود) ـ على سبيل المثال ـ تحت عنوان تكوين الآلهة (theogony) هي من أقدم النصوص التي تحدّثت عن الكلمات الأولى بشأن الآلهة الإغريقية. ولكن لا بُدَّ من الالتفات إلى وجود اختلاف كبير بين الـ (theogony) لـ (هسيود)، والـ (theology) عند إفلاطون، فقد عاش إفلاطون مرحلة نسخت فيها هذه الآلهة، وتحولت إلى مفهومٍ ممسوخ.

لقد صاغ أرسطوطاليس من كلمة إفلاطون (theologia) مفردة (theologike) للدلالة على معنى قريب من معناها الإفلاطوني. وقد عبّر في كتاب ما بعد الطبيعة

(a1000) عن أتباع هسيود وجميع الذين خاضوا في معرفة الآلهة تحت عنوان (theologi = theologians)، وقال: إن هؤلاء قد اعتبروا أصول ومبادئ الكائنات هي ذوات الآلهة، أو منبثقة عنها. بَيْدَ أن أرسطوطاليس يريد من كلمة (theologia) معنى خاصاً أضحت له الشمولية العامة لاحقاً. وفي كتاب ما بعد الطبيعة (a1026)، بعد تقسيمه الشهير للفلسفة إلى ثلاثة أقسام، وهي: الفلسفة النظرية، والفلسفة العملية، والفلسفة الإبداعية، عمد إلى تقسيم الفلسفة النظرية (philosophia theologikia) بدورها إلى ثلاثة أقسام، وهي: الرياضيات، والطبيعيات، والإلهيات (theologike).

إن موضوع قسم الإلهيات هي الجواهر المفارقة، وهي لا متحرّكة. ووجه تسميتها بالعلم الإلهي هو أن هذه الجواهر المفارقة تندرج ضمن مجال الإلهيات. ويرى أرسطوطاليس هذا العلم أشرف من العلوم الأخرى، على قاعدة (أشرف علم بأشرف موضوع)؛ لأن موضوعه يتجاوز العالم المحسوس، ومن ناحيةٍ أخرى يسمّيه الفلسفة الأولى (prote philosophia)؛ إذ إنه وإنْ كان في الحقيقة متقدماً على سائر العلوم، ولكن يجب الإقبال على دراسته وتعلُّمه بعدها.

وفي مرحلة تأسيس المسيحية، حيث تمّ التخلي عن البحث بشأن الآلهيات الإغريقية والرومانية، وانحصر اللاهوت بالتعاليم المسيحية (doctrine fidei). وفي مرحلة الآباء المؤسسين للكنيسة (early patristic era) انحصر العلم الإلهي بالبحث عن وجود الله، ولم يكن يتطرّق إلى البحث عن الفعل الإلهي ومسائل من قبيل: التجسّد[٥]. ولكنه أخذ بالتدريج يشمل جميع الحقائق التي أوحى بها الله، وأضحت من الحقائق ذات الصلة بالفعل الإلهي. وهكذا أصبحت البحوث الإيمانية والدينية (doctrina religionis) جزءاً منها، وأضحت الآراء والأعمال الدينية تابعة لها. وإن المثل القديم الشهير والمتداول في مجال المسيحية، والقائل: «إن اللاهوت يعلم بشأن الله، وإن الله يتعلم ذلك، ويوصله إلى الله» (Theologia Deum docet, a Deo docetur, ad ducit)، ناظرٌ إلى المقام السامي للاهوت، ولا سيَّما اللاهوت الملتزم بالوحي في العصور الوسطى.

وعلى طول المرحلة المسيحية في الغرب كانت جميع العلوم والفنون تابعة

للاهوت، وتبحث على هامشه. فقد كان العلم الإلهي في البرنامج الدرسي للقرون الوسطى في المرحلة المدرسية على رأس جميع الفنون السبعة (liberal arts)، وكانت سائر العلوم في الحقيقة مجرد مقدمات لدراسة اللاهوت. وإن القول الشهير والسائد في القرون الوسطى: «الفلسفة خادمة اللاهوت» (philosophia est ancilla theologia) يُعبِّر بدوره عن هذا الأصل الإلهي المحوري في تلك المرحلة على مستوى التنظير والعمل.

أقسام اللاهوت

لقد عمد علماء اللاهوت إلى تقسيم هذا العلم والتحقيق فيه من عدّة جهات. وإن أهمّ أقسام اللاهوت من ناحية المقدمات والمبادئ العقلية أو النقلية هو تقسيمه إلى: (اللاهوت الطبيعي أو العقلي أو التكويني)[٦]، و(اللاهوت الملتزم بالوحي أو اللاهوت النقلي)[٧]. وهذا التقسيم الذي تمّ التصريح به، ولا سيّما منذ عصر توما الأكويني، أصبح اليوم في غاية الأهمية في الأبحاث اللاهوتية.

والمراد من الـ (natural theology) هي الأبحاث المختلفة بشأن الله والدين، من خلال الاستعانة بالعقل مجرَّداً، ودون الاستناد إلى الوحي. وقد تؤدّي صفة الـ (natural) هنا بمعنى (الطبيعي) إلى إحداث شبهة؛ إذ المراد من الـ (natural) هنا هو التكويني، في مقابل الوحياني والتشريعي، بمعنى أن هناك في طبيعة وتكوين الإنسان قوّة تحظى بإمكانية المعرفة والتمييز بين الحق والباطل، وتلك القوة هي العقل. وبناء على هذا الاعتقاد السائد في التعاليم المسيحية ـ ولا سيّما في العصور الوسطى ـ تمّ الحديث عن الـ (النور الطبيعي)[٨]، وقيل في تعريفه: إن هذا النور الطبيعي هو العقل[٩]. إن القول بوجود نعمة العقل في تكوين الإنسان، الذي يستطيع التعرّف على الحقائق، مسبوقٌ بالاعتقاد القائل بأن العقل الإنساني[١٠] هو ـ مثل سائر الكائنات ـ من المخلوقات الإلهية، مع فارق أنه نعمة من الله إلى الإنسان؛ ليتمكن بواسطته من الوصول إلى المعرفة الحقيقية، التي هي عبارة عن مطابقة العلم البشري لحقائق الكائنات (الأعيان الثابتة) في العلم الإلهي[١١] (divinus intellectus). وعلى هذا الأساس يمكن للإنسان في العصور الوسطى أن تكون لديه معرفة حقيقية. وتعريف الحقيقة هو مطابقة العلم

الإنساني للعلم الإلهي (Veritas est adequatio intellectus et rei)[١٢].

أما اللاهوت الوحياني (revealed theology) أو اللاهوت النقلي فهو اللاهوت الذي يبحث في أمور كامنة في طور وراء طور العقل. كما أن مسائل من قبيل: التثليث أو المعصية الأولى في التعاليم المسيحية تعتبر من وجهة نظر الكثير من العلماء المسيحيين مسائل تستند إلى الوحي، ولا يمكن الحديث عنها إلا على مستوى النقل. ومن هنا كان هذا النوع من اللاهوت هو من لاهوت ما وراء العقل (supernatural theology).

ومن ناحيةٍ أخرى يمكن القول: إن اللاهوت العقلي (التكويني) هو منشأ للأحكام التكوينية بشأن الله والدين مما يُعَدّ من الأحكام الخبرية، بَيْدَ أن اللاهوت النقلي (التشريعي) هو منشأ للأحكام التشريعية، والتي هي من الأحكام الإنشائية. ولا يخفى أن الغلبة في العصور الوسطى كان للاهوت الوحياني، ومن هنا كانت الأحكام الإنشائية هي الغالبة على الأحكام التكوينية.

وهناك الكثير من الأبحاث المطروحة في مجال الفلسفة وعلم الكلام بشأن إمكان أو امتناع اللاهوت العقلي أو اللاهوت الوحياني بحَسَب ما نراه للوحي والعقل من الحدود والثغور والصلاحيات، وما هي النسبة القائمة بينهما؟ فهناك ـ على سبيل المثال ـ مَنْ يقول: إن اللاهوت العقلي تعبيرٌ آخر عن «اللاهوت الفلسفي» (Philosophical theology)، وإنه لا فرق بينهما. وحيث ينحصر اللاهوت العقلي بالطريقة العقلية لا يكون له ربط بالاعتقاد الديني للأفراد، كما سار الفيلسوف الإنجليزي التجريبي (ديفد هيوم) في كتابه (حوارات حول الدين الطبيعي) ـ في ضوء موقفه العقلي والتجريبي البَحْت ـ على ذات الطريق الذي سلكه الحكيم اللاهوتي توما الأكويني ـ مثلاً ـ في رسالته في الردّ على الملحدين (summa contra Genties)[١٣]. وعلى هذا المنوال هناك مَنْ لا يجد فرقاً جوهرياً بين فلسفة الدين (philosophy of religion) والفلسفة الدينية (religious philosophy) من جهةٍ، وبين اللاهوت الفلسفي (philosophical theology) واللاهوت العقلي من جهةٍ أخرى، ويرَوْنها بأجمعها ـ مع شيء من غضّ الطرف عن الاختلاف في الفروع والجزئيات ـ شيئاً واحداً، ويمكن تعريفها بتعريف

واحد يكمن في «التعلق والتشبّث الفلسفي بالدين».

وهناك جماعةٌ من الفلاسفة وعلماء اللاهوت ينكرون إمكان وجود اللاهوت العقلي، ويقولون: إن العلم الحقيقي للدين خارج عن حدود العقل، فهو رهنٌ بمراتب الشهود والتجليات الإلهية. وهناك مَنْ يقول بإمكانية الكلام بشأن حقائق من قبيل: وجود الله في اللاهوت العقلي، بَيْدَ أن العلم الكامل بوجود الله يتوقف على الدخول والخوض في اللاهوت الوحياني[١٤]. وهناك مَنْ يذهب إلى الاعتقاد بأن اللاهوت في حدّ ذاته علم عقلي؛ لأنه من المعارف والمدركات البشرية.

أما القسم الآخر العام والهامّ من اللاهوت فهو عبارةٌ عن[١٥]: اللاهوت المكتوب والجامع (systematic theology). وهذا القسم من اللاهوت يمثّل في الحقيقة مجموع أبحاث اللاهوت، ويتم فيه الاهتمام بمختلف وظائف هذا العلم. إن وصف الـ (systematic) هنا لا يعني أن هذا القسم من اللاهوت يكون فيه لكل الموجودات من الله إلى أصغر الذرّات مقامه الخاص في نظام محدَّد (system)، بل إن عنوان الـ (system) دالٌّ على أن موضوع اللاهوت المكتوب والجامع هو **أولاً**: قد عمل على تدوين وتنظيم جميع الأجزاء المقوّمة للعلم الإلهي ضمن منظومة جامعة ومكتوبة. **وثانياً**: تحديد النسبة إلى سائر العلوم والمعارف البشرية، ولا سيَّما القريبة من اللاهوت. **وثالثاً**: تعزيز هذا الارتباط وهذه الصلة. ومن هنا يمكن تقسيم اللاهوت إلى ثلاثة أقسام فرعية كما يلي:

١. **اللاهوت الفلسفي (philosophical theology)**: يمكن اعتبار اللاهوت الفلسفي معادلاً للاهوت العقلي تقريباً بحسب الشرح المتقدِّم. ويوجد هناك اختلاف من ناحية أخرى، حيث إن أسلوب اللاهوت الفلسفي تشريحي وتوصيفي[١٦]، بينما منهج اللاهوت العقلي قياسي استنتاجي[١٧]، ولكن له ذات وظيفة إيجاد الربط بين التفكير الدنيوي وغير الديني (secular) واللاهوتي، ويسير في اتجاه إيضاح وشرح المفاهيم اللاهوتية الأصيلة، ويمارس التحقيق في ظلّ شرائط تجعل بحسب الأصول علماً باسم اللاهوت أمراً ممكناً. وبذلك يقوم في الوقت نفسه بالدفاع عن اللاهوت في مواجهة معارضيه، ويثبت أن اللاهوت علمٌ مستقلٌ له موضوعه وهويته الخاصة التي تميِّزه من

سائر العلوم البشرية الأخرى. ومن خلال هذا الشرح الأخير يمكن القول: إن له شأناً دفاعياً (apoplogetic)، وهو بطبيعة الحال ليس شأناً ذاتياً، وإنما هو بالعَرَض.

كما أن هناك اختلافاً بين اللاهوت الفلسفي وفلسفة الدين (philosophy of religion) أيضاً. ففي فلسفة الدين يتمّ الخوض في البحث والتحقيق العام بشأن الدين بغضّ النظر عن التعلُّق به، بَيْدَ أن اللاهوت الفلسفي يمثِّل جزءاً من اللاهوت الداخل في دائرة العقل، ولذلك يكون له تعلُّق بالدين.

٢. **اللاهوت الحتمي (dogmatic theology)**[١٨]: وهو يخوض في التحقيق في الأصول والعقائد (dogma) الدينية، حيث يتم البحث في أمور من قبيل: التثليث، والخلق، والهبوط، والمعاد، وما إلى ذلك من المسائل الرئيسة من هذا القسم من اللاهوت، والتي تمثِّل في الحقيقة لبّ اللاهوت.

٣. **اللاهوت الإطلاقي (applied theology)**: حيث يتم الاهتمام فيه بشرح وتوصيف وإطلاق الإيمان في مختلف وجوه الحياة الحقيقية، وينظر فيه إلى مختلف النواحي الثقافية والاجتماعية والأخلاقية للحياة الإيمانية. وبطبيعة الحال فإن التحقيق التفصيلي في هذه الأمور يقع على عاتق اللاهوت العملي (practical theology) بمختلف شعبه الخاصة، من قبيل: اللاهوت التقشفي (ascetical theology)، واللاهوت الرعوي أو الكنسي (theology pastoral)[١٩]، وهو أيضاً جزء من وظائف اللاهوت الأخلاقي (moral theology).

أما الأقسام الأخرى من اللاهوت، من قبيل: الدفاعيات (aoplogetics)، أو لاهوت الكتاب المقدّس (biblical theology)، أو اللاهوت التاريخي (historical theology)، فلا يجب عدّها من الأقسام الممتازة والمستقلّة من اللاهوت، بل إنها طرق خاصّة في النظر إلى مسائل اللاهوت. ولذلك يجب اعتبار الأحكام الصادرة في لاهوت الكتاب المقدّس واللاهوت التاريخي مشمولةً لمجال اللاهوت الحتمي.

وبالتالي لا بُدَّ من التذكير بأن الحدّ الفاصل بين أقسام وأنحاء اللاهوت ليس بالدقّة التي لا يمكن التشكيك فيها. ومن هنا فإنه غالباً ما يحصل التداخل بينها، ولكنْ يمكن الربط بينها جميعاً، والقول بوجود وحدة اعتبارية بينها، وإدراجها

ضمن لاهوت جامع.

الـ (theology) في عالم الإسلام

إن مفردة الـ (theology) بمعناها المتداول في اللغات الغربية والتعاليم المسيحية ليس لها ما يشبهها أو ما يرادفها بشكل دقيق في أيّ مفردة من مفردات العلوم الإسلامية؛ لأنها تحتوي على معنى أكثر شمولية، حيث تستوعب الكثير من الأقسام النظرية والعملية. وعلى الرغم من اشتمال تاريخ الحضارة الإسلامية على أقسام مختلفة من العلوم والتعاليم الإسلامية، الأعمّ من المعقول والمنقول، من الكلام والتصوّف والفقه والفلسفة، تدور ـ كما هو الحال بالنسبة إلى التعاليم المسيحية ـ مدار التوجه الإلهي وإعلاء كلمة الله، إلا أنها لا تحتوي على كلمة أو اسم مشترك يرادف الـ (theologia). بَيْدَ أن اللغة العربية تغلبت على هذا المشكلة، من خلال تعريب هذه الكلمة في مجال الحكمة الإسلامية على شكل (أثولوجيا)[٢٠]. وفي بداية الأمر كان يعتقد أن الـ (أثولوجيا) هو عنوان كتاب لأرسطوطاليس[٢١]، حتى تبين في المرحلة المتأخرة أنه عنوانٌ لعلم مستقلّ اسمه (العلم الربوبي)، أو (المعرفة الربوبية)، أو (اللاهوت)، بدلاً من أن يكون عنواناً لمجرّد كتاب.

وقد دأب المترجمون مؤخراً على ترجمة هذه المفردة عادة بـ (علم الكلام)، وهي ترجمة ناقصة؛ لأن (الثيولوجيا) أعمّ من الكلام، وبذلك تكون هذه الترجمة من باب تعريف العامّ بالخاص. نعم، يمكن القول: حيث إن من بين المسائل الرئيسة لـ (الأثولوجيا) في بداية المرحلة المسيحية كانت ترصد الدفاع عن الأصول المسيحية في مواجهة المخالفين والمبتدعين (Gentiles) فإنها بذلك تشبه الكلام الإسلامي في المرحلة المتقدّمة[٢٢]. ولكنْ لا بُدَّ من الالتفات إلى أن قسم الـ (Apologetics) واللاهوت ـ الذي يمثّل قسم الدفاع الديني في مواجهة شبهات المنكرين والمخالفين، والذي كان في السابق جزءاً من اللاهوت الحتمي ـ هو وحده المتطابق مع الموضوع الرئيس للكلام الإسلامي عند المتقدمين، ولكنْ كما نلاحظ فقد تمّ إخراج هذا القسم من اللاهوت، واعتباره بحكم المنهج أو المقدمات للاهوت الحتمي. إن الوضع الحاصل في

اللاهوت مشابهةٌ تماماً لذلك الوضع الذي شهده علم الكلام الإسلامي عند المتقدمين.

إذن من غير الصحيح ترجمة الثيولوجيا إلى علم الكلام. من هنا يذهب أصحاب الاصطلاح ودقة النظر في ترجمة الكلام الإسلامي إلى إبقائها على ما هي عليه (Kalam)، أو ترجمتها إلى (dialectical theology)، فيضيفون صفة الـ (dialectical) للدلالة على الأسلوب الجدلي في الكلام[٢٣]. وبطبيعة الحال يجب أن لا يحمل هذا المعنى على اللاهوت الديالكتيكي (dialectical theology) عند كارل بارت، الذي يُعَدّ من أقسام اللاهوت الهامة في المرحلة المعاصرة.

وبالنظر إلى هذا المعنى العام لكلمة الـ (theology) عندما يُراد منها علم الكلام ـ على سبيل المثال ـ يؤتى قبلها بصفة الـ (mystical)، ومن هنا كان التعبير بـ (theology mystical) مرادفاً ـ إلى حدٍّ ما ـ لعلم العرفان (mysticism)، أو التصوّف (sufism)، في الثقافة الإسلامية.

إن ترجمة كلمة الـ (theology) إلى اللاهوت بالمعنى الخاص أو الإلهيات الخاصة ـ الذي هو مختار بعض مترجمينا ـ أنسب من ترجمتها إلى الكلام. بَيْدَ أن هذه الترجمة بدورها غير دقيقة؛ إذ إن نفس عبارة الإلهيات الخاصة لها في اللغات الأوروبية ما يعادلها بشكلٍ دقيق، حيث نجد ذلك في ترجمات الغرب لآثار الفلاسفة المسلمين، إذ ترجمت إلى اللاتينية على شكل (metaphysica specialis)، في مقابل (metaphysica generalis) (بمعنى الإلهيات بالمعنى العام، أو اللاهوت العام). وإن موضوع العلم الأخير هو العلوم العامة التي تبحث في الحالات والعوارض الموجودة بشكلٍ عامّ، ومن هنا فإنها تسمّى بـ (ontosophia) أو الـ (ontologia)[٢٤] أيضاً، في مقابل الإلهيات الخاصة التي تبحث بشأن موجود خاص باسم واجب الوجود، ومن هنا يكون مشابهاً للإلهيات العقلية[٢٥]. وعليه فإن كلمة (theology) في هذه الترجمة قد اختصت بواحدٍ من أقسامها.

وقد التفت المترجمون في العالم العربي إلى سعة مفهوم هذا اللفظ وجذوره، فترجموه إلى اللاهوت، وعلم الإلهيات، وعلم التوحيد، وعلم الربوبية، والأثولوجيا، كما ترجموه أحياناً إلى علم الكلام[٢٦] أيضاً.

أما أهم المرادفات الفارسية التي رصدت من قبل المترجمين الإيرانيين لهذه الكلمة، فهي عبارة عن: دين شناسي(٢٧)، وخداشناسي(٢٨)، وحكمت إلهي، وإلهيات، وإلهيات خاصة، وعلم لاهوت، وحكمت لاهوتي، ويزدان شناسي(٢٩). ولكن يبدو - بالالتفات إلى جذور هذه المفردة - أن أفضل مرادف لهذا المعنى هو ما وضعه المتقدّمون بإزاء لفظ الـ (أثولوجيا)، وهو عبارةٌ عن: العلم الربوبي أو الإلهيات(٣٠)، أو يمكن استعمال مصطلحات من قبيل: العلم الإلهي أو العلم الربوبي التي استعملها لأول مرّة فلاسفة من أمثال: ابن سينا(٣١)، وناصر خسرو، أو العلم الرباني. ومع ذلك لا بُدَّ من الالتفات إلى أن لا شيء من هذه المفردات يفيد المعنى الدقيق والكامل لكلمة (theology) السائدة في الثقافة والتعاليم المسيحية.

الهوامش

(1) the Catholic Encyclopedia, vol. XM, p. 580.

(٢) من هنا لم يكن اعتبار (أوغسطين القديس) إفلاطون بوصفه أب اللاهوت أمراً اعتباطياً. وهكذا نجد العارف الألماني الكبير (مايستر إكهارت) يعتبره (المتألّه الأكبر). (نقلاً عن: فورنيغر، أومانيسم وتئولوژي: ٤٨ (مصدر فارسي)).

(3) Greek Philosophical Terms, F. E. Peters, 1967, P. 193.

(4) Jeager, Werner, Humanism and Theology, Marquette Uni., p. 47.

(٥) في هذه المرحلة أخذت الأفعال الإلهية، ومسائل من قبيل: التجسّد (Incarnation)، والتضحية (Redemption)، تبحث في هامش مبحث بعنوان (Divine economy)، بمعنى (علم التدبير الإلهي). (انظر: دائرة المعارف الكاثوليكية، ذات الصفحة).

(6) natural theology.

(7) revealed theology.

(8) Lumen natural.

(9) natural light of reason.

(10) intellectus humanus.

(١١) تم التعبير عن هذا المعنى من العقل في التراث الإسلامي بـ (الرسول الباطني)، الذي يهدي الإنسان، كما هو الحال بالنسبة إلى الرسول الظاهري المتمثّل بالأنبياء عليهم السلام.

(١٢) انظر: توما الأكويني، مسائلي در باره حقيقت، المسألة الأولى، الفقرة الرابعة (مصدر فارسي).

(13) Kenney, Anthony, the God of the Philosophers, P. 3.

(١٤) فمثلاً كان توما الأكويني يعتقد بإمكان إثبات وجود الله من طريق اللاهوت العقلي. بَيْدَ أن الاعتقاد بوجود الله في مصاديق التثليث لا يمكن الاستدلال عليه عقلياً، بل مردّ ذلك إلى اللاهوت الوحياني، وإن الخلط بين هذين الأمرين في المسائل الخاصة بكلٍّ واحدٍ منهما يؤدي إلى ظهور مشاكل تضرّ بكلٍّ من: الدين والفلسفة على السواء. ومن هنا يكون كلٌّ من: اللاهوت الوحياني واللاهوت العقلي مطلوباً في دائرته الخاصة. (انظر: أتين جيلسون، عقل ووحي در قرون وسطى، ترجمة كاتب المقال، الفصل الأخير).

(١٥) يقوم هذا التقسيم الأخير لعلم اللاهوت على تقسيم جون ماك كواري (John Mackquarie) في كتابه مبادئ اللاهوت المسيحي (Principles of Christian Theology): ٣٩ ـ ٤٠.

(16) descriptive.

(17) deductive.

(١٨) لقد ذكر ماك كواري في تقسيمه هذا القسم تحت عنوان: اللاهوت الرمزي (symbolic theology)، وقال: في هذا القسم يتم إيضاح وتفسير الرموز (symbols)، أو المفهوم المبيّن في الحقائق السماوية. ولكنه حيث لا يبحث في المسائل الخاصة بالكنيسة يعتبر أخص من اللاهوت الحتمي. وفي الحقيقة فإن ماك كواري كما يقرّ بذلك يرمي إلى تجنُّب استعمال مفردة الـ (dogma) الذي اكتسب بعد (كانْت) في اللغات الغربية معنى سلبياً. (مبادئ اللاهوت المسيحي: ٤٠).

(١٩) (pastoral theology): إن هذا القسم من العلم الإلهي يعني علم آداب مراقبة النفس وتهذيبها، بما يتفق والأحكام المنزلة وحياً؛ كي يتمكن القساوسة بعد العلم بها من الوصول إلى مقام (خدمة المسيح والوكالة على أسرار الله). (العهد الجديد، الرسالة الأولى لبولس رسول القرنتيين، الباب الرابع، الخط الأول).

(٢٠) هناك من المحققين مَنْ يرى أن كلمة (أثولوجيا) تعود في الأصل إلى (أبولوجيا) كتعريب لكلمة (apologia) بالإغريقية، بمعنى (الدفاع). وهناك مَنْ ذهب إلى الاعتقاد بأنها في الأصل مأخوذةٌ من (أتولوجيا) كتعريب لكلمة (aitiologia) بالإغريقية، بمعنى (علم العلل والأسباب). (انظر: عبد الرحمن بدوي، إفلوطين عند العرب: ٩). ويبدو أن لا صحة لأيٍّ من هذه الآراء؛ لأن مترجم كتاب الـ (أثولوجيا) ـ وهو ابن ناعمة الحمصي ـ قد صرَّح بنفسه قائلاً: (أثولوجيا وهو القول على الربوبية). (انظر: أثولوجيا: ٢٠، تصحيح: السيد جلال الآشتياني، أنجمن حكمت وفلسفة).

(٢١) قال الخوارزمي في مفاتيح العلوم: ١٣٢ بشأن الـ (theologia): (إنه العلم بالأمور الإلهية التي يطلق عليها بالإغريقية مصطلح الثاولوجيا).

(٢٢) لقد تمّ التفريق في تاريخ الكلام الإسلامي بين كلام المتقدِّمين وكلام المتأخِّرين، حيث شهدت الكتب الكلامية المتأخِّرة ـ ولا سيَّما بعد القرن السابع [الهجري]، وتأليف كتاب (تجريد الاعتقاد)، للخواجة نصير الدين الطوسي، وشروحه ـ تسلُّلاً للمسائل الفلسفية في المسائل الكلامية. فقد سعى الخواجة نصير الدين الطوسي ـ طبقاً لمشربه المشّائي ـ إلى تقريب الكلام من الحكمة، ولذلك فقد عمد إلى إبعاده عن أسلوب الحكمة الجدلية، وساقه نحو الحكمة البرهانية، بحيث أصبح كلّ همّ المتكلِّمين في المراحل المتأخرة يركز على الاستدلال البرهاني. كما أن التقسيم المتأخِّر لعلم الكلام من حيث مسائله إلى: (جليل الكلام) و(دقيق الكلام) يعود في منشئه إلى المقدّمات المذكورة فيما سبق. ونشاهد الفصل بين كلام المتقدِّمين وكلام المتأخِّرين في التعريف الذي يقدّمه عبد الرزاق اللاهيجي

لهذه المرحلة بشكلٍ ملحوظ، حيث يقول: (إن كلام المتقدمين صناعة تمكّن من محافظة أوضاع الشريعة للأدلة المؤلفة من المقدمات المسلمة والمشهورة بين أهل الشرائع، سواء أدَّتْ إلى البديهيات أم لم تؤدِّ إليها). لا يرى اللاهيجي أيّ نقطة اشتراك بين هذه الصناعة وبين الحكمة، لا في الموضوع، ولا في الأدلة، ولا في الفائدة، ويرى أن العلة الرئيسة التي تكمن في حاجة المتقدمين إلى هذه الصناعة هي الحفاظ على العقائد الشرعية من أن تُمَسّ من قبل أهل العناد. في حين اعتبر كلام المتأخِّرين قسيماً للحكمة، وأنه يشترك مع الحكمة في الموضوع والغاية، ويخالفها في المبادئ وأدلة القياسات، وقال في تعريفه: (إنه العلم بأحوال الموجودات على نهج قوانين الشرع). (مختصر گوهر مراد: ١٨ ـ ١٩، إعداد: صمد موحد).

(٢٣) على سبيل المثال: ذهب هاري وولفسون (H. Wolfson)، في كتابه الشهير في علم الكلام بعنوان: (the philosophy of the Kalam)، من جامعة هارفارد، عام ١٩٧٦م، إلى الحفاظ على لفظ علم الكلام في نقله إلى اللاتينية على شكل (Kalam)؛ أو آتين جيلسون، في كتابه العقل والوحي في العصور الوسطى (ترجمة: كاتب السطور)، حيث غالباً ما كان يذكر هذه الكلمة بعد إضافة مصطلح الـ (dialectical) إليها. وهو ما ذهب إليه الدكتور جميل صليبا في كتابه المعجم الفلسفي ٢: ٢٣٥ (دار الكتاب اللبناني) أيضاً. أما سهيل أفنان، في كتابه واژه نامه فلسفي: ١٩٥ (طهران)، فقد اختار مصطلح (speculative theology) مرادفاً لعلم الكلام، ويبدو أنه كان في ذلك ناظراً إلى الحيثية النظرية لعلم الكلام، وأراد من خلال إضافة هذه الكلمة غضّ الطرف عن الحيثية العملية للثيولوجيا.

(٢٤) إن لفظ (ontologia) اللاتيني (بالإنجليزية: ontology) يعني علم الوجود أو بحث الوجود، الذي وضعه رودولف غوكلنيوسن (R. Goclenius)، وهو من أساتذة القرن السابع عشر للميلاد تبعاً لهذا التقسيم، ثم تمّ تداوله، وأضحَتْ له المرجعية بفضل كريستين وولف، وألكساندر بومغارتين.

(25) Handbook of Metaphysics and Ontology, ed. By H. Buhkardt and B. Smith, Vol. 2, p 530.

(٢٦) انظر: أبو العلاء عفيفي و...، مصطلحات الفلسفة: ٩٤، القاهرة، ١٩٦٤م. وانظر أيضاً: د. جميل صليبا، المعجم الفلسفي ٢: ٢٧٧.

(٢٧) المعرفة الدينية. المعرِّب.

(٢٨) المعرفة الإلهية. المعرِّب.

(٢٩) معرفة الله. المعرِّب.

انظر: ماري بريجانيان، فرهنگ اصطلاحات فلسفة وعلوم اجتماعي: ٨٩٣، طهران، ١٣٧٣هـ.ش (مصدر فارسي).

(٣٠) لقد استعملت هنا مفردة (الإلهيات) الأقرب من جذور لفظ (theology)، وتشتمل على معنى عام، وهي أكثر تداولاً وانتشاراً، مع إدراكي ـ بطبيعة الحال ـ للمشاكل الناشئة من ذلك. وقد تمّت ترجمة لفظ (الإلهيون) الواردة في الإلهيات من الشفاء [لابن سينا] إلى اللغة اللاتينية بـ (theologoi) (بالإنجليزية: theologians). انظر:

Avicenna Latinus, Lexiques, S. Van Riet, Leiden, P. 5.

(٣١) انظر: إلهيات دانشنامه علائي: ٨، إعداد: د. محمد معين، طهران، ١٣٥٣هـ.ش (مصدر فارسي).

الدراسة المعرفية لنصّ سورة يس

على أساس نظرية فعل الكلام لـ (سيرل)

د. حسين خاكپور (*)

أ. بريسا أجنكان (**)

أ. طيّبة أكران (***)

المقدّمة

القرآن الكريم هو أحد النصوص التي نزلت على أقوام ومجتمعات ذلك الزمان طيلة ثلاثة وعشرين عاماً، ويمكن مشاهدة التأثير الثقافي والاجتماعي في ترتيب الكلمات والجمل.

إنّ من العجائب الأكثر غرابة لدى الإنسان هي إرسال الله المتعال رسالة الوحي إلى إنسان.

ونحن البشر؛ لأجل فهم كلام الله تعالى، نواجه ظاهرة تسمّى لغة القرآن، وفهمها يستلزم الدقّة والمطالعة الكثيرة. فمن جملتها: يجب أن نضع أقدامنا في جوّ بحوث فقه اللغة، وفقه المعنى، وأن نجتاز ونعبر تيّار بحوث معرفة اللغة الهادرة الواسعة التي ألقت بظلالها على الفكر البشري، وإنّ أحد فروعه هو دراسة فعل الكلام.

ففي تحليل محاورةٍ ما في العادة يُسعى إلى تحليل وقراءة ما بين السطور أو ما خفي من الكلام.

(*) أستاذٌ مساعد في جامعة سيستان وبلوشستان، كلّية الإلهيات.

(**) طالبة ماجستير، كلّية الإلهيات ، قسم القرآن والحديث.

(***) طالبة ماجستير، قسم علوم القرآن والحديث.

هذه الخفايا غير المعلنة يمكن إظهارها من خلال الاستفادة من الطرق المختلفة، أمثال:

١. تحليل كلمات ومعاني نصٍّ ما.

٢. الدلالات الضمنية للكلمات والجمل.

٣. الاحتمالات الموجودة في أبنية الجمل والمؤلّفات النحوية المختلفة(١).

والأسئلة الرئيسة لهذا التحقيق عبارةٌ عن:

١. ما هي أبنية الخطاب الدائر في هذه السورة؟

٢. ماذا تنقل هذه المفاهيم والمضامين إلى المخاطب؟

تاريخ البحث

لقد كتبت كتب ومقالات كثيرة بعنوان فعل الكلام، ولكنْ ليس لها سابقة طويلة بهذه في مجال النصوص الدينية، وبالأخص القرآن الكريم.

علماً أنّ الأعمال التي أُجريت في مجال النصوص الدينية كان أكثرها في إطار مقالات. ومن جملتها:

١. «دراسة خطاب الآيات المتعلّقة بالقيامة في الجزءين الأخيرين من القرآن الكريم»، من قِبَل حسين أسدي، سنة ١٣٩١هـ.ش(٢).

٢. «دراسة الخطبة ٥١ من نهج البلاغة»، بقلم: السيّدة مريم فضائلي، سنة ١٣٩٠هـ.ش(٣).

٣. «خطاب القرآن»، من مؤلّفات خلود عموش، سنة ١٣٨٨هـ.ش(٤).

٤. «تأثير السياق الزماني ـ المكاني على تحليل فعل الكلام، مقارناتٌ عديدة لأنواع أفعال الكلام في السور المكّية والمدنية في القرآن الكريم»، بقلم: السيّدين محمد حسين معصوم وعبد الله راد مهر(٥).

٥. «دراسة الدلالة المعرفية الخطابية لسورة الرحمن (استناداً إلى نموذج الإجهاد)»، تأليف: حديث شريفي وفؤاد نجم الدين، سنة ١٣٩٢هـ.ش(٦).

٦. «تحليل الخطاب الأدبي لخطب السيّدة زينب سلام الله عليها»، أُنجز من قِبَل

كبرى روشنفكر ودانش محمدي، سنة ١٣٨٨هـ.ش[٧].

٧. ثمّ مقالة السيّدتين باستاني وسوسن، سنة ١٣٨٦هـ.ش، تحت عنوان: «دراسة تأثير نوع الجنس في خطاب اثنين من الترجمات المعاصرة للقرآن»[٨].

سعينا في هذه المكتوبة المعروضة أمامكم أن نقوم بدراسة وبحث تحليل فعل الكلام في سورة يس.

١. فعل الكلام

نظرية فعل الكلام من النظريات الأكثر جاذبيةً بين النظريات المطروحة في اللغة وتطبيقاتها[٩].

هذه النظرية هي التي تجعل الخطاب في سياق الفعل الإنساني، وتقوم بالتحرّي عن أهداف وأعمال الفعل الإنساني التي يمكن تحقيقها من خلال الكلام[١٠].

جون لانغشاو أُستين أعلن في البداية عن فعل الكلام، بعد ذلك جاء جون رادجر سيرل، وقام بتصنيفه إلى خمس فئات كبروية[١١].

أ. الفعل الحكمي

يسعى المتكلّم في هذا الفعل أن ينقل حالته النفسية (أي عقيدته) إلى المستمع.

الفعل الحكمي يقوم بمطابقة الكلمات التي يبديها المتكلّم مع العالم الخارجي[١٢].

يقوم المتكلّم في هذا الفعل بإبداء ما يعتقده في خصوص صحّة وسداد قضيةٍ ما، ويقوم بوصف الحوادث والظواهر في العالم الخارجي، ثمّ يخبر عن كيفية إيجاد الحوادث والأمور في العالم الخارجي. «أوضح مثالٍ لهذه الفئة من أعمال الخطابات يمكن مشاهدتها في بعض أجزاء عبارات المتكلّمين التي يؤكّدون فيها على قضيةٍ ما، أو من خلال استنتاجاتهم النهائية التي يتّخذونها من قضيةٍ يتباحثون فيها»[١٣].

ب. الفعل التثبيتي أو العرضي

تستند القضية المرجوّة من الفعل التثبيتي هذه الحقيقة، وهي أنّ هذا النوع من

الفعل يجعل المخاطب يقوم بعمل أشياء من خلال الجهود التي يبذلها المتكلّم لترغيبه بعملها أو إرغامه على القيام بها.

المحتوى الاقتراحي لهذا النوع من الفعل هو أنّ المخاطب سيقوم بفعلٍ ما في المستقبل.

وهذا النوع من الفعل يجعل العالم الخارجي يتطابق مع الكلمات التي يبديها المتكلّم[١٤].

الأفعال المستخدمة في هذا الفعل يعني (التثبيتي أو العرضي) تكون شاملة للأفعال مثل: الإرادة، إصدار الأمر، الإيصاء والتوصية، التحذير، التهدئة، التشجيع، والتحميس.

ج. الفعل السلوكي

جاء هذا الفعل لأجل التعبير عن أحاسيس واهتمامات وتعقُّلات الأشخاص بالنسبة للحوادث الصادرة[١٥].

في هذا النوع من الفعل يسعى المتكلّم أن يكون العالم الخارجي متطابقاً مع الكلمات التي يعبّر بها، لا أن تكون الكلمات المعبّر بها متطابقة مع العالم الخارجي، بل يفرض أن يكون الصدق والحقيقة المقترحان في التعبير مسلّمين وبديهيين[١٦].

وبعض النماذج لهذه الأفعال التي تكون معربة عن هكذا نوع من الفعل عبارة عن: الامتنان، التهنئة، الاعتذار، الهجاء، الإشادة، التعبير عن الأسف.

د. الفعل الوعدي أو التكليفي

هذه الأنواع من الأفعال هي أفعال غرضية، وسيكون الغرض منها هو أن يجعل المتكلّم يعد بأداء عملٍ ما، أو تتضمّن إفصاحاً عن نيّةٍ ما، أو أن يلزم نفسه بتنفيذ ما وعد به في المستقبل.

الفحوى المقترح لهكذا نوع من الأفعال هو أنّ المتكلّم سيقوم بفعلٍ ما في

المستقبل[١٧].

و أمّا الأفعال لهذا النوع من الفعل أمثال: التعهّد، اليمين والقسم، الوعد.

هـ. الفعل الإنفاذي أو التمرّسي

لو نفّذ هذا النوع من الفعل بنجاح وعلى أكمل وجه لكان سبباً للحصول على تغييرات في العالم الخارجي. وهذه الخاصّية في الفعل التمرّسي هي التي تجعله أكثر تمايزاً من غيره من الأفعال[١٨]؛ ففي هذا الفعل يتمّ الإعلان عن شروط جديدة، يعني «عند إظهار هذه الشروط يحدث ـ في نفس الوقت ـ تطابق بين الكلام والعالم الخارجي.

طبعاً مجرّد إظهار الشروط الجديدة لا يُعَدّ تحقيقاً للفعل التمرّسي، بل إنّ الشروط لازمةٌ لتحقُّقه، ومن جملتها أن يكون للمتكلّم الصلاحية لإصدار شروط جديدة»[١٩].

وأمّا الأفعال التي يحتويها هذا الفعل فهي عبارةٌ عن: الإدلاء والتصريح، الإدانة، العزل والتنصيب.

بحث ودراسة فعل الكلام في سورة يس

نقوم في هذا القسم بمعالجة الأفعال الموجودة في سورة يس، فهذه السورة إحدى أهمّ سور القرآن الكريم، ولذلك سُمِّيت بـ (قلب القرآن).

إنّ تعيين فعل الكلام في هذه السورة ليس بالعمل السهل والبسيط؛ إذ إنّ للقرآن ـ كما تمّ بيانه في كثير من الروايات ـ سبعين بطناً، ونحن لا يمكننا التوصّل والحصول إلاّ على ظاهره، وأمّا التأويل الباطني له فإنّما كُلِّف به أهل البيت عليهم السلام لا غير. وأوضح دليل على ما قلناه هو الآية المباركة: ﴿**لا يَمَسُّهُ إلاّ المُطَهَّرُونَ**﴾.

﴿والْقُرْآنِ الْحَكِيمِ﴾

الحكيم معناه: المحكم، والمتين، والسديد؛ وقال بعضٌ: يعني جامع الحكم،

أو السلطان[٢٠].

ومن الطريف هو توصيف «القرآن» بـ «الحكيم»، في حال أنّ من العادة أن يطلق هذا الوصف للشخص الحيّ العاقل. لذا عرّف القرآن ـ كما قيل ـ بأنّه موجود، وحيّ، وعاقل، وقائد، ومرشد، وأنّه يتمكّن من فتح أبواب الحكمة بوجه البشر، وأنّه يهدي الناس إلى الصراط المستقيم الذي ذكر في الآيات التالية.

علماً أنّه من البديهي أنّ الله تبارك وتعالى ليس بحاجةٍ إلى القَسَم؛ لكنّ للأَيْمان القرآنية دائماً فائدتين مهمّتين:

الأولى: التأكيد على الموضوع اللاحق للقَسَم.

الثانية: إظهار عظمة الشيء الذي يقسم به.

إذ إنّه لا يقسم أحدٌ عادة بشيءٍ لا قيمة له من الموجودات[٢١].

وقد استفيد هنا من صفة الحكيم للقرآن حتّى يدخل الاطمئنان على قلوبنا من كون القرآن حكيماً، وبذلك يكون مصاحباً للتحذير نوعاً ما؛ وهذا بعينه سيكون دليلاً على وجود الفعل التثبيتي في الآية أيضاً.

﴿إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾ ـــ

هذه الآية هي جواب القَسَم[٢٢].

من المعلوم أنّك يا رسول الله من الذين اختارهم الله تعالى للنبوّة، وأرسلهم بالرسالة[٢٣].

في كلّ حال تكون فيه العبارة أو الجملة مصدَّرةً بكلمة «إنّ» يتبادر التأكيد والاطمئنان إلى الذهن بشكلٍ عامّ، وهذا يكون علامة على (الفعل التثبيتي أو العرضي). فبناءً على ذلك الفعل الظاهري لهذه الآية هو الفعل التثبيتي، لكنْ بالإضافة إلى ذلك هناك فعلان آخران موجودان في هذه الآية، وهما: (الفعل الحكمي)؛ و(الفعل التمرّسي).

فـ (الفعل الحكمي) جاء لبيان هذا السبب، وهو أنّه تمّ التصريح بنبوّة النبيّ صلى الله عليه وآله ليعطينا الصحّة والصدق في كلامه وبيان عقيدته، ففي الحقيقة جاء لإبداء موضوع.

وكذلك هو ما يقول به الفعل التمرُّسي، وهو: يا رسول الله، أنتَ من رسل الله، وهذا في الحقيقة إعلانٌ على نبوّة النبيّ ﷺ.

﴿عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ ـــ

هذه الآية إمّا خبر بعد خبر، أو صلة لـ «المرسلين»، يعني: يا محمد، أنت من الرسل الثابتين على طريق ثابت وشريعة واضحة نيّرة[٢٤].

الفعل البارز في هذه الآية هو (الفعل الحكمي)؛ لأنّه له اهتمام بهذا الموضوع، وهو كون النبي ﷺ على الصراط المستقيم، لكنّ المخاطب، وبالالتفات إلى معنى الآية ـ بأنّ الله تعالى يعطي النبيّ الاطمئنان القلبي (بأنّك قطعاً ولا محالة على صراط مستقيم) ـ سيستنبط (الفعل الحكمي)؛ لكونه يعطي نوعاً من الاطمئنان لقلب النبي المصطفى ﷺ. لذا فالفعل الظاهري لهذه الآية هو «الفعل الحكمي»، والفعل الباطني لها هو «الفعل التثبيتي»، وقطعة الكلام المذكورة شاملةٌ لكلا الفعلين.

﴿تَنْزِيلَ الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ﴾ ـــ

مضمون هذه الآية دالٌّ على نزول القرآن الكريم. ولأنّنا جميعاً نعلم بأنّ الله سبحانه وتعالى موجودٌ في كلّ مكان فالمراد من هذا النزول هو النزول الرتبي، لا النزول المكاني[٢٥].

في هذه الآية يظهر للعيان فعلان (فعل ظاهري؛ وفعل واقعي)؛ فظاهر هذه الآية هو القيام بشرح كيفية نزول القرآن، وعلى هذا فالفعل الظاهري هو «الفعل الحكمي».

لكنْ مع نظرةٍ أدقّ وألطف يمكن أن نفهم أنّ الفعل الحقيقي والواقعي لهذه الآية هو «الفعل التثبيتي»؛ لأنّ جملة ﴿الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ﴾ تعطي للمخاطب الاطمئنان بأنّ الله سبحانه وتعالى خالقٌ رحيم، ولا يُهْزَم، فتشجِّع المخاطب على إطاعة هكذا معبود.

فـ(العزيز) في اللغة جاء بمعنى الشخص الذي لا يقبل الخسارة. وهذا مؤيِّدٌ لما استنبطناه.

﴿لِتُنْذِرَ قَوْماً مَا أُنْذِرَ آبَاؤُهُمْ فَهُمْ غَافِلُونَ﴾ ــــ

هذه الجملة تعلّل سبب إرسال الرسول وتنزيل القرآن. والأداة «ما» في الآية نافية. والجملة التي بعد «ما» صفةٌ لقومٍ. فالمعنى يكون: نحن ما أرسلناك وما أنزلنا عليك القرآن إلاّ لهذا الأمر، وهو إنذار وتخويف قوم لم ينذر آباؤهم من قبل ذلك، بل كانوا غافلين(٢٦).

فهنا يوجد فعلان في هذه الآية: **الأوّل**: ظاهري؛ **والآخر**: واقعي.

فظاهر هذه الآية قام ببيان سبب نزول القرآن، وسبب إرسال الرسل، فبناءً على ذلك يكون الفعل الظاهري لهذه الآية هو «الفعل الحكمي».

لكنْ مع التدقيق بشكلٍ أدقّ للنظر يمكن العثور على فعلٍ واقعي لهذه الآية وهو «الفعل التثبيتي»؛ لأنه قد استفيد في هذه الآية من تعابير (الإنذار، والتحذير)، وهما من أفعال «الفعل التثبيتي».

جدول أفعال الكلام في جمل سورة يس ــــ

الرقم	الآية	الحكمي	السلوكي	التثبيتي أو العرضي	الإنفاذي أو التمرّسي	الوعدي أو التكليفي
١	يس (١)					✓
٢	وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ (٢)			✓		✓
٣	إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ (٣) عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (٤) تَنْزِيلَ الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ (٥)	✓		✓		
٤	لِتُنْذِرَ قَوْماً ما أُنْذِرَ آبَاؤُهُمْ فَهُمْ غَافِلُونَ (٦) لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَى أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لا يُؤْمِنُونَ(٧)	✓		✓		
٥	إِنَّا جَعَلْنَا فِي أَعْنَاقِهِمْ أَغْلالاً فَهِيَ إِلَى الْأَذْقَانِ فَهُمْ مُقْمَحُونَ (٨) وَجَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدّاً وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدّاً فَأَغْشَيْنَاهُمْ فَهُمْ لا يُبْصِرُونَ (٩)	✓		✓		

الرقم	الآية	الحكمي	السلوكي	التثبيتي أو العرضي	الإنفاذي أو التمرّسي	الوعدي أو التكليفي
٦	وَسَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (١٠)	✓	✓			
٧	إِنَّمَا تُنْذِرُ مَنِ اتَّبَعَ الذِّكْرَ وَخَشِيَ الرَّحْمَنَ بِالْغَيْبِ فَبَشِّرْهُ بِمَغْفِرَةٍ وَأَجْرٍ كَرِيمٍ (١١)	✓		✓		
٨	إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَى وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ (١٢)	✓		✓	✓	
٩	وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلًا أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ إِذْ جَاءَهَا الْمُرْسَلُونَ (١٣)	✓		✓		
١٠	إِذْ أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمُ اثْنَيْنِ فَكَذَّبُوهُمَا فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ فَقَالُوا إِنَّا إِلَيْكُمْ مُرْسَلُونَ (١٤)	✓	✓	✓		
١١	قَالُوا مَا أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا وَمَا أَنْزَلَ الرَّحْمَنُ مِنْ شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَكْذِبُونَ (١٥)	✓	✓	✓		
١٢	قَالُوا رَبُّنَا يَعْلَمُ إِنَّا إِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُونَ (١٦)	✓		✓		
١٣	وَمَا عَلَيْنَا إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ (١٧)	✓		✓	✓	
١٤	قَالُوا إِنَّا تَطَيَّرْنَا بِكُمْ لَئِنْ لَمْ تَنْتَهُوا لَنَرْجُمَنَّكُمْ وَلَيَمَسَّنَّكُمْ مِنَّا عَذَابٌ أَلِيمٌ (١٨) قَالُوا طَائِرُكُمْ مَعَكُمْ أَإِنْ ذُكِّرْتُمْ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُسْرِفُونَ (١٩)	✓	✓	✓		
١٥	وَجَاءَ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى قَالَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ (٢٠)	✓		✓		

الرقم	الآية	الحكمي	السلوكي	التثبيتي أو العرضي	الإنفاذي أو التمرّسي	الوعدي أو التكليفي
١٦	اتَّبِعُوا مَنْ لا يَسْأَلُكُمْ أَجْراً وَهُمْ مُهْتَدُونَ (٢١) وَما لِيَ لا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (٢٢) أَأَتَّخِذُ مِنْ دُونِهِ آلِهَةً إِنْ يُرِدْنِ الرَّحْمانُ بِضُرٍّ لا تُغْنِ عَنِّي شَفاعَتُهُمْ شَيْئاً وَلا يُنْقِذُونِ (٢٣)	✓	✓			
١٧	إِنِّي إِذاً لَفِي ضَلالٍ مُبِينٍ (٢٤) إِنِّي آمَنْتُ بِرَبِّكُمْ فَاسْمَعُونِ (٢٥)	✓		✓		
١٨	قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ قالَ يا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ (٢٦)	✓		✓		
١٩	بِما غَفَرَ لِي رَبِّي وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُكْرَمِينَ (٢٧) وَما أَنْزَلْنا عَلى قَوْمِهِ مِنْ بَعْدِهِ مِنْ جُنْدٍ مِنَ السَّماءِ وَما كُنَّا مُنْزِلِينَ (٢٨)	✓		✓		
٢٠	إِنْ كانَتْ إِلاَّ صَيْحَةً واحِدَةً فَإِذا هُمْ خامِدُونَ (٢٩) يا حَسْرَةً عَلَى الْعِبادِ ما يَأْتِيهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلاَّ كانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ (٣٠) أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنا قَبْلَهُمْ مِنَ الْقُرُونِ أَنَّهُمْ إِلَيْهِمْ لا يَرْجِعُونَ (٣١)	✓	✓	✓		
٢١	وَإِنْ كُلٌّ لَمَّا جَمِيعٌ لَدَيْنا مُحْضَرُونَ (٣٢)	✓		✓		
٢٢	وَآيَةٌ لَهُمُ الْأَرْضُ الْمَيْتَةُ أَحْيَيْناها وَأَخْرَجْنا مِنْها حَبًّا فَمِنْهُ يَأْكُلُونَ (٣٣)	✓		✓		
٢٣	وَجَعَلْنا فِيها جَنَّاتٍ مِنْ نَخِيلٍ وَأَعْنابٍ وَفَجَّرْنا فِيها مِنَ الْعُيُونِ (٣٤) لِيَأْكُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ وَما عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ أَفَلا يَشْكُرُونَ (٣٥)	✓		✓		

الرقم	الآية	الحكمي	السلوكي	التثبيتي أو العرضي	الإنفاذي أو التمرّسي	الوعدي أو التكليفي
٢٤	سُبْحانَ الَّذِي خَلَقَ الأَزْواجَ كُلَّها مِمَّا تُنْبِتُ الأَرْضُ وَمِنْ أَنْفُسِهِمْ وَمِمَّا لا يَعْلَمُونَ (٣٦)	✓		✓		
٢٥	وَآيَةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهارَ فَإِذا هُمْ مُظْلِمُونَ (٣٧)	✓		✓		
٢٦	وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَها ذلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ (٣٨) وَالْقَمَرَ قَدَّرْناهُ مَنازِلَ حَتَّى عادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ (٣٩)	✓		✓		
٢٧	لا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَها أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلا اللَّيْلُ سابِقُ النَّهارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ (٤٠) وَآيَةٌ لَهُمْ أَنَّا حَمَلْنا ذُرِّيَّتَهُمْ فِي الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ (٤١) وَخَلَقْنا لَهُمْ مِنْ مِثْلِهِ ما يَرْكَبُونَ (٤٢)	✓		✓		
٢٨	وَإِنْ نَشَأْ نُغْرِقْهُمْ فَلا صَرِيخَ لَهُمْ وَلا هُمْ يُنْقَذُونَ (٤٣) إِلاَّ رَحْمَةً مِنَّا وَمَتاعاً إِلى حِينٍ (٤٤)	✓	✓	✓		
٢٩	وَإِذا قِيلَ لَهُمُ اتَّقُوا ما بَيْنَ أَيْدِيكُمْ وَما خَلْفَكُمْ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ (٤٥)	✓		✓		
٣٠	وَما تَأْتِيهِمْ مِنْ آيَةٍ مِنْ آياتِ رَبِّهِمْ إِلاَّ كانُوا عَنْها مُعْرِضِينَ (٤٦) وَإِذا قِيلَ لَهُمْ أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ قالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنُطْعِمُ مَنْ لَوْ يَشاءُ اللَّهُ أَطْعَمَهُ إِنْ أَنْتُمْ إِلاَّ فِي ضَلالٍ مُبِينٍ (٤٧)	✓	✓	✓		
٣١	وَيَقُولُونَ مَتى هذَا الْوَعْدُ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ (٤٨)	✓		✓		

الرقم	الآية	الحكمي	السلوكي	التثبيتي أو المرضي	الإنفاذي أو التمرّسي	الوعدي أو التكليفي
٣٢	ما يَنْظُرُونَ إِلاَّ صَيْحَةً واحِدَةً تَأْخُذُهُمْ وهُمْ يَخِصِّمُونَ (٤٩) فَلا يَسْتَطِيعُونَ تَوْصِيَةً ولا إِلى أَهْلِهِمْ يَرْجِعُونَ (٥٠)	✓	✓	✓		
٣٣	وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَإِذا هُمْ مِنَ الأَجْداثِ إِلى رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ (٥١)	✓		✓	✓	
٣٤	قالُوا يا وَيْلَنا مَنْ بَعَثَنا مِنْ مَرْقَدِنا هذا ما وَعَدَ الرَّحْمنُ وصَدَقَ الْمُرْسَلُونَ (٥٢)	✓		✓		
٣٥	إِنْ كانَتْ إِلاَّ صَيْحَةً واحِدَةً فَإِذا هُمْ جَمِيعٌ لَدَيْنا مُحْضَرُونَ (٥٣)	✓		✓	✓	
٣٦	فَالْيَوْمَ لا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئاً ولا تُجْزَوْنَ إِلاَّ ما كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ (٥٤)	✓		✓		
٣٧	إِنَّ أَصْحابَ الْجَنَّةِ الْيَوْمَ فِي شُغُلٍ فاكِهُونَ (٥٥)	✓	✓	✓		
٣٨	هُمْ وأَزْواجُهُمْ فِي ظِلالٍ عَلَى الأَرائِكِ مُتَّكِئُونَ (٥٦) لَهُمْ فِيها فاكِهَةٌ ولَهُمْ ما يَدَّعُونَ (٥٧) سَلامٌ قَوْلاً مِنْ رَبٍّ رَحِيمٍ (٥٨) وَامْتازُوا الْيَوْمَ أَيُّهَا الْمُجْرِمُونَ (٥٩) أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يا بَنِي آدَمَ أَنْ لا تَعْبُدُوا الشَّيْطانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ (٦٠)	✓	✓	✓		
٣٩	وَأَنِ اعْبُدُونِي هذا صِراطٌ مُسْتَقِيمٌ (٦١) وَلَقَدْ أَضَلَّ مِنْكُمْ جِبِلاًّ كَثِيراً أَ فَلَمْ تَكُونُوا تَعْقِلُونَ (٦٢) هذِهِ جَهَنَّمُ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ (٦٣)	✓		✓		
٤٠	اصْلَوْهَا الْيَوْمَ بِما كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ (٦٤)	✓		✓		

الرقم	الآية	الحكمي	السلوكي	التثبيتي أو العرضي	الإنفاذي أو التمرّسي	الوعدي أو التكليفي
٤١	الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَى أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ (٦٥) وَلَوْ نَشَاءُ لَطَمَسْنَا عَلَى أَعْيُنِهِمْ فَاسْتَبَقُوا الصِّرَاطَ فَأَنَّى يُبْصِرُونَ (٦٦) وَلَوْ نَشَاءُ لَمَسَخْنَاهُمْ عَلَى مَكَانَتِهِمْ فَمَا اسْتَطَاعُوا مُضِيّاً وَلَا يَرْجِعُونَ (٦٧)	✓	✓	✓		
٤٢	وَمَنْ نُعَمِّرْهُ نُنَكِّسْهُ فِي الْخَلْقِ أَفَلَا يَعْقِلُونَ (٦٨) وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ (٦٩)	✓		✓		
٤٣	لِيُنْذِرَ مَنْ كَانَ حَيّاً وَيَحِقَّ الْقَوْلُ عَلَى الْكَافِرِينَ (٧٠) أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَاماً فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ (٧١)	✓		✓		
٤٤	وَذَلَّلْنَاهَا لَهُمْ فَمِنْهَا رَكُوبُهُمْ وَمِنْهَا يَأْكُلُونَ (٧٢) وَلَهُمْ فِيهَا مَنَافِعُ وَمَشَارِبُ أَفَلَا يَشْكُرُونَ (٧٣)	✓		✓		
٤٥	وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لَعَلَّهُمْ يُنْصَرُونَ (٧٤)	✓		✓		
٤٦	لَا يَسْتَطِيعُونَ نَصْرَهُمْ وَهُمْ لَهُمْ جُنْدٌ مُحْضَرُونَ (٧٥)	✓	✓			
٤٧	فَلَا يَحْزُنْكَ قَوْلُهُمْ إِنَّا نَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ (٧٦) أَوَلَمْ يَرَ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ (٧٧) وَضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ (٧٨) قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ (٧٩)	✓		✓		

الرقم	الآية	الحكمي	السلوكي	التثبيتي أو العرضي	الإنفاذي أو التمرّسي	الوعدي أو التكليفي
٤٨	الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الأَخْضَرِ نَاراً فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقِدُونَ (٨٠) أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَى وَهُوَ الْخَلاَّقُ الْعَلِيمُ (٨١) إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (٨٢) فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (٨٣)	✓		✓		

نتيجة البحث

أفعال الكلام هي أفعال تواصلية، وهدف المتكلّم من استعمال بعض القطع من الكلام هو إيجاد تواصل مع المخاطب أو المخاطبين.

بتحليل فعل الكلام على سورة يس المتَّخذ على مبنى تقسيم جون سيرل لأفعال الكلام تمكنّا من تشخيص أنّ الله سبحانه وتعالى استعمل في هذه السورة أنواعاً من أفعال الكلام، وكان الهدف منه إيجاد الارتباط مع عباده؛ لتشجيعهم وإنذارهم ودعوتهم لاتّباع الله وإطاعة النبيّ.

فإنّ أكثر ما استعمل من بين أفعال الكلام (الحكميّات، والتثبيتيّات أو العرضيّات، والسلوكيّات، والتمرُّسيّات أو الإنفاذيات، والوعديّات أو التكليفيّات) هي الأفعال: (التثبيتات أو العرضيّات، والسلوكيّات، والحكميّات).

أمّا الفعلان الأخيران فقد تمّ استعمالهما بشكلٍ أقلّ.

وعلى العموم فقد قُسّمت سورة يس إلى ثلاثة طوائف أصلية، من قبيل: التوحيد؛ والنبوّة؛ والمعاد.

فكان (الفعل الحكمي) له الاستعمال الأكثر في هذه السورة؛ وسببه أنّ الله قام بالاستفادة من التأكيد والإثبات والإتيان بأدلّة على بعض المطالب في أكثر آياته،

وعليه فالذي تمّ تشخيصه في هذه السورة هو أنّ الآيات تمّ ترتيبها وتنسيقها بنحوٍ لائق وحَسَن، وكان الخطاب فيها له أفضل التأثير على المخاطب، وتحرّك فيه حالة الانقياد.

الهوامش

(١) حسين سيّدي؛ زهرا حامدي، «دراسة خطاب الآيات المتعلّقة بالقيامة في الجزءين الأخيرين للقرآن الكريم»؛ دراسات قرآنية، العدد ٣: ٧١، سنة ١٣٩١هـ.ش.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) فضائلي، «دراسة الخطبة ٥١ من نهج البلاغة على أساس تصنيف سيرل لأفعال الكلام»، إعداد: مريم محمدي، السنة ١٣٩٠هـ.ش، من منشورات جامعة فردوسي، مشهد.

(٤) خلود عموش، «خطاب القرآن» دراسة في العلاقة بين النصّ والخطاب، مثل من سورة البقرة، ترجمة: حسين سيّدي، سنة ١٣٨٨هـ.ش، طهران، منشورات الحديث.

(٥) محمد حسيني معصوم؛ عبد الله راد مرد، «تأثير السياق الزماني ـ المكاني على دراسة فعل الكلام»، مقارنة وفرة أنواع أفعال الكلام في سور القرآن المكّية والمدنية؛ مجلّة البحوث اللغوية تصدر كلّ شهرين مرّة، العدد ٣: ٦٥ ـ ٩٢، للشهرين الخامس والسادس الفارسيّين، سنة ١٣٩٤هـ.ش.

(٦) حديث شريفي؛ فؤاد نجم الدين، «دراسة الدلالة المعرفية الكلامية لسورة الرحمن»، مجلّة تصدر كلّ فصلين مرّة بعنوان: التفسير ولغة القرآن، العدد ٥: ٤٧ ـ ٧٢، خريف وشتاء ١٣٩٣هـ.ش.

(٧) كُبرى روشن فكر؛ دانش محمدي، «دراسة الكلام الأدبي لخطب السيّدة زينب سلام الله عليها»، المجلّة الفصلية التخصّصية دراسات القرآن والحديث، العدد ٢٢: ١٢٧ ـ ١٤٩، سنة ١٣٨٨هـ.ش.

(٨) سوسن باستاني؛ دستوري مُشغان، «بحث تأثير نوع الجنس في الخطاب»، مثل دراسة اثنين من الترجمات المعاصرة للقرآن، التحقيقات النسوية، الدورة ٥، العدد ٢، سنة ١٣٨٦هـ.ش.

(٩) فضائلي، «دراسة الخطبة ٥١ من نهج البلاغة على أساس تصنيف سيرل لأفعال الكلام» ٨٤: ٨٦، نقلاً عن: لوسيون: ٢٢٦، إعداد: مريم محمدي، السنة ١٣٩٠هـ.ش، من منشورات جامعة فردوسي، مشهد.

(١٠) المصدر السابق ٨٤: ٨٦، نقلاً عن: بويترس: ٢٣٧.

(١١) كير إيلام، «الدلالة المعرفية للمسرح والدراما»، القطرة: ٢٠٦، ترجمة: فرزان سجودي، طهران، سنة ١٣٨٣هـ.ش.

(١٢) جون سيرل، «أفعال الكلام»، ترجمة: محمد علي عبد اللهي، قم، معهد العلوم الإنسانية، نقلاً عن: سافونت جوردان: ٦٢، السنة ١٣٨٥.

(١٣) كوروش صفوي، «مدخل إلى معرفة المعنى»، ط٢، معهد الثقافة والفنّ الإسلامي، سنة

١٣٨٣هـ.ش.

(١٤) جون سيرل، «أفعال الكلام»: ١٥.

(١٥) محمد جرفي، «تحليل سورة عبس بنظرة الأسلوب المعرفي لميل فوكو»، البحوث الأدبية والقرآنية، العدد ٢: ٤، سنة ١٣٩٣هـ.ش.

(١٦) جون سيرل، «أفعال الكلام»: ١٥.

(١٧) المصدر السابق: ١٤.

(١٨) المصدر السابق: ١٧.

(١٩) فضائلي، «دراسة الخطبة ٥١ من نهج البلاغة على أساس تصنيف سيرل لأفعال الكلام»، إعداد: مريم محمدي، السنة ١٣٩٠هـ.ش، من منشورات جامعة فردوسي، مشهد؛ محمد رضا بهلوان نجاد؛ مهدي رجب زاده، «دراسة معرفة النصّ لزيارة الإمام الرضاعليه السلام على أساس نظرية فعل الكلام»، الدراسات الإسلامية (الفلسفة والكلام)، السنة الثانية والأربعون، العدد التسلسلي ٢ / ٨٥: ٣ ـ ٥٤، خريف وشتاء سنة ١٣٨٩هـ.ش، نقلاً عن: آلان: ١٣.

(٢٠) العاملي، «تفسير العاملي» ٧: ٢٥٢.

(٢١) مكارم الشيرازي، «التفسير الأمثل» ١٨: ٣١٥.

(٢٢) الطبرسي، «جوامع الجامع» ٥: ٢٣٣.

(٢٣) الطبرسي، «مجمع البيان» ٨: ٦٥٠.

(٢٤) الطبرسي، «جوامع الجامع» ٥: ٢٣٣.

(٢٥) النجفي الخميني، «التفسير البسيط» ١٦: ٢٥٧.

(٢٦) مكارم الشيرازي، «التفسير الأمثل» ١٨: ٣١٦.

بسط التجربة الفقهية النبوية

. القسم الثاني .

د. أبو القاسم فنائي(*)

ترجمة: حسن علي مطر

﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ (الأحزاب: ٢١).

٣. بسط التجربة النبوية الفقهية

واضح أن هذه الانتقادات لا تعرّض أصل نظرية قبض وبسط التجربة النبويّة للشكّ والترديد، وإنما تزيل الغموض المحيط بها. نرى أن الادعاء القائل بأن مضمون التجربة النبوية الوحيانية هو كلام الله، وبذلك يكون النبيُّ تابعاً للوحي، منسجمٌ مع القول القائل بأن الوحي تابعٌ للنبي بشكل كامل. وعليه فإن القول بالادعاء الثاني أو تأكيده لا يتوقف على إنكار الادعاء الأول، شريطة أن نفسّر تبعية الوحي للنبي بشكل صحيح طبعاً. يمكن القول: إن الوحي يتأثر بشخصية النبي وبتحاوره وتعاطيه مع أجوائه المحيطة به، وإن كلام الله في الحقيقة إنما هو انعكاس للأحداث التي تقع ضمن الأجواء التي يعيش النبي في محيطها. وهذا أفضل تفسير يمكن تقديمه للنزول التدريجي للقرآن والارتباط الوثيق لآيات القرآن بشأن نزول هذه الآيات. إن لكلام الله بسطاً تاريخياً، وتدريجاً، وتكاملاً، ولو سار التاريخ في اتجاه مغاير أو عاش النبي في أجواء أخرى، وعرضت له أسئلةٌ مختلفة، وكانت لغة وثقافة عصره

(*) أستاذٌ في جامعة المفيد، وأحد الباحثين البارزين في مجال الدين وفلسفة الأخلاق، ومن المساهمين في إطلاق عجلة علم الكلام الجديد وفلسفة الدين.

وتصوّراته وتصديقاته من نوعٍ آخر، لكان مضمون الوحي مختلفاً أيضاً، وإنْ كان جوهره سيبقى ثابتاً على ما هو عليه. إلا أننا لكي نقبل بهذا الادّعاء ليس من اللازم أن ننفي تبعية النبيّ للوحي، أو أن نحلّ كلام النبيّ محلّ كلام الله.

ربما أمكن القول: إن هذه المسألة من متفرعات مسألة «ربط الحادث بالقديم»، و«كيفية تصرّف ما وراء الطبيعة في الطبيعة». من وجهة نظرنا فإن المشكلة الموجودة هنا تكمن في التعريف الذي يقدِّمه الفلاسفة والمتكلِّمون لمعنى «تجرّد» و«إطلاق» الله. ففي التعريف الذي يقدّمه الفلاسفة والمتكلِّمون المسلمون للموجود «المجرّد» يتمّ تعريف وصف «التجرّد» على شكل صفة مضادّة لوصف «المادة». طبقاً لهذه الرؤية لا يخلو الموجود إما أن يكون مادّياً أو مجرّداً. والمجرّدات لا يمكنها التواجد والظهور في عالم الطبيعة؛ لأن هذه الموجودات بالنسبة إلى المادة مأخوذةٌ على نحو «بشرط لا»، وليست «لا بشرط». وإن إله الفلاسفة والمتكلِّمين وجود لا بشرط قسمي، ومثل هذا الإله لا يمكنه الحضور في عالم الطبيعة، وأن يخلق أحداث الطبيعة بشكل مباشر، أو أن يتحدّث إلى الناس بشكل مباشر، وأن يكون كلامه تدريجياً، وأن يتغيّر بما يتناسب وتغيّر الأوضاع والأحوال والظروف. إن إطلاق الله وتجرُّده ـ من وجهة نظر الفلاسفة والمتكلِّمين المسلمين ـ سلاسل تقيِّد حركته، وتمنعه من الحضور والتواجد المباشر في عالم الطبيعة، وتمنع من صدور الفعل التدريجي والتاريخي عنه. إن إله الفلاسفة والمتكلِّمين لا يمكنه إعادة النظر في قراراته وتشريعاته السابقة.

أما إله العرفان فلا يواجه هذه المشكلة؛ لأن هذا الإله وجود لا بشرط مقسمي. إن مثل هذا الوجود المطلق موجودٌ في كل مكان، وله حضورٌ فاعل وحيّ في جميع العوالم، وإن حضوره في عالم الطبيعة، وتكلمه، وكذلك تاريخية حواره مع الناس من خلال الوحي، منسجمٌ مع إطلاقه وتجرّده بشكل كامل. طبقاً لهذه الرؤية يكون الإطلاق بمعنى عدم القيد، ويكون التجرّد بمعنى التحرُّر من القيود الماديّة. إن الموجود المتحرِّر من قيود المادّة يمكن أن يكون له حضورٌ وظهور في عالم الطبيعة؛ لأن التجرّد يعني ما فوق المادية، وليس بمعنى الضدّية للمادة. إن الموجود المجرّد بالنسبة إلى المادة مأخوذٌ على نحو «لا بشرط»، وليس «بشرط لا». ولذلك فإن بعض التوضيحات الجيّدة

التي يذكرها الدكتور سروش بشأن كيفية حضور النبي في مسرح الحياة، والتكوّن التدريجي للدين، تصدق في مورد الله تعالى أيضاً، بمعنى أننا إذا قبلنا بالرؤية والفهم العرفاني عن الله يسهل علينا توضيح التكوّن التدريجي للدين من طريق الحضور أو الظهور أو تجلّي الله في التاريخ، واعتبار الحوار بين الأنبياء وسائر الناس حواراً بين السماء والأرض، وهو الحوار الذي يمثل الله أحد طرفَيْه، ويلعب فيه الأنبياء دور الوسيط، وليس دور الطرف الآخر من الحوار. من هنا يجب على المؤمنين ـ قبل السعي إلى تقييم تصويرهم عن النبيّ «من خلال إدخال عنصر البشرية والتاريخية» ـ أن يسعوا إلى تفسير تجرّد وإطلاق الله بشكلٍ صحيح؛ ليعملوا من خلال ذلك على تقييم تصويرهم لله.

وبعبارةٍ أخرى: يجب أن ندخل الله إلى مسرح الحياة، قبل إدخال النبي إلى مسرح هذه الحياة. لو لم يكن عند الله من جديدٍ يقوله، ولو أغلقت أبواب السماء بختم النبوّة، فعندها سيفقد بسط التجربة النبوية مفهومه ومعناه. وعلى هذا الأساس فإن إحدى الفرضيات الهامة لنظرية بسط التجربة النبوية تتمثّل في الدور الحيوي والراهن لله في حياة البشر، وهو الدور الذي لا يزول بختم النبوة ورحيل النبي، ويبقى مستمراً إلى الأبد. وهذا هو مضمون كلام الله تعالى، حيث يقول: ﴿**يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ**﴾ (الرعد: ٣٩).

يبدو من كلمات الدكتور سروش أنه يرى شخصيّة النبي محوراً لدين الإسلام، إلى الحدّ الذي يكون معه إسلامُ المسلم رهناً بالاعتراف بهذا الشيء. أما نحن فنرى أن محور الدين أو محور الدين الإسلامي هو أصل التوحيد، وإن أهمية شخصية النبي تعود إلى انتسابه إلى الله تعالى، بمعنى أن أهمية النبي ـ من الناحية الدينية ـ تعود إلى حمله لرسالة السماء، وإن الاعتراف بنبوّة النبي يحظى بأهمِّيته من حيث كونه اعترافاً بـ «النبوّة». وعلى أيّ حال فإن التوحيد ـ في مقام المقارنة ـ متقدِّمٌ على النبوّة، وإن النبوة مأخوذةٌ على نحو الطريقية. وإن قيمة وأهمية التجربة الدينية تأتي من حيث إن المؤمنين من خلال هذه التجربة إما أن يتمكّنوا من رؤية الله بعين البصيرة أو من خلال سماع ندائه وكلامه بمسامع العقول.

أ ـ دور الله في حياة المؤمنين

إن من أهمّ صفات الله تعالى هو «الحيّ». فالله «حيٌّ لا يموت». إن لهذه الصفة تداعيات مصيرية حاسمة، وإن لها تأثيراً هامّاً في حياة المؤمنين. وإن من أهمّ هذه التداعيات بقاء أبواب السماء مفتوحة على الأرض حتّى بعد رحيل النبي. فإذا كان الله حيّاً ستكون أبواب السماء بدورها مفتوحةً إلى الأبد، بمعنى أن يد الله تعالى ستبقى مفتوحة في التكوين والتشريع، وإنه «فعّال لما يشاء» على الدوام وفي كلّ حال، أو كما يقول العرفاء: في تجلٍّ مستمرّ: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ (الرحمن: ٢٩). وهذا يعني أن الله تعالى في تكلّم مستمر، كما يعني أن البشر يمكنهم أن يرافقوا الأنبياء في أسفارهم والعروج معهم في السماء، وأن يشاهدوا الله، وأن يسمعوا كلماته.

في الفهم التقليدي لدور الله في الجانب التشريعي يُفترض أن الله قد شرّع القوانين الثابتة والمستمرة مرّةً واحدة، وإلى الأبد، وأنه قد أبلغ تلك القوانين إلى الناس بواسطة خاتم الأنبياء، وكأنّه بذلك قفل باب التشريع، ولن يكون هناك تشريعات جديدة، بمعنى أن ختم النبوّة يعني إلغاء دور الله تعالى في الجانب «التشريعي»، ولن يكون لاسمه «الهادي» من ظهورٍ جديد، وكأنّ كل شيء يتوقّف بعد رحيل النبي، وأن حاجة الناس إلى الهداية التشريعية من قبل الله تزول دفعةً واحدة، وأن أبواب السماوات تغلق بوجه الخلائق إلى الأبد.

ولذلك فإننا نرى أن هذا الادّعاء يتنافى مع كون الله تعالى حيّاً، وكونه فعالاً لما يشاء، كما يتنافى مع حرّيته واختياره وبسط يده؛ فإن يداه مبسوطتان، سواء في خلق الكائنات الجديدة، أو في وضع القوانين والتشريعات الجديدة، ونسخ قوانينه وتشريعاته السابقة إلى الأبد، وإنه على الدوام في حالةٍ مستمرّة ومتواصلة من الخلق والجعل. وقد انتقد الله تعالى في القرآن موقف اليهود الذين كانوا يغلّون يد الله، وشجب هذا الموقف ببيان بليغ، إذ يقول: ﴿وَقَالَتْ الْيَهُودُ يَدُ اللهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ (المائدة: ٦٤). ولذلك فإننا نرى أن الفهم التقليدي لختم النبوّة مشمولٌ لهذا الانتقاد أيضاً. إن تقييد يد الله تعالى في الجانب التكويني يعني أن الله خلق العالم والكون لمرّةٍ واحدة، ثم انسحب ولم يَعُدْ قادراً على التصرّف

في العالم الذي خلقته يداه، بمعنى أن نظام الخلق يقيّد يد الله، ويحدّ من قدرته، فيكون عاجزاً في مواجهة مخلوقاته. وأما تقييد يد الله تعالى في الجانب التشريعي فيعني أنه وضع القوانين والتشريعات لمرّةٍ واحدة، وإلى الأبد، ولن يعود بإمكانه بعد ذلك أن ينسخ أو يُغيِّر تلك القوانين، ولا يمكنه استبدال تلك القوانين والتشريعات الجديدة بقوانين وتشريعات جديدة.

وأما إذا كانت يد الله مبسوطة في مقام التشريع ـ وهي كذلك ـ، وإذا كان هو على الدوام في حالة وضع الأحكام، وممارسة دوره في الهداية التشريعية وتوجيه الناس، وإذا كانت الأسماء الإلهية في تجلٍّ مستمر، فلا مندوحة للناس بدورهم من أن يكون لهم طريقٌ إلى معرفة الأحكام التشريعية الجديدة لله تعالى، وهذا الطريق هو ما نسمّيه بـ «بسط التجربة النبوية الفقهية». إن شخصيّة النبي تمثِّل قدوةً للمؤمنين، وكلما كانوا أقرب إلى النبيّ من حيث الخصائص الروحية والمعنوية فإنهم سيكونون شركاءه في الأذواق والمواجيد بنفس النسبة.

إن هذا الادّعاء منسجمٌ مع ختم النبوّة وكمال الدين؛ إذ نرى أن المعنى الصحيح لخاتمية النبي هو أنه بعد رحيل النبي الأكرم لن يكون هناك نبيٌّ آخر، وأن العقل الجمعي والتجربة الجماعية للبشر ـ التي هي في حقيقتها ليست سوى بسط العقل النبوي وبسط التجربة النبوية ـ ستكون هي الوسيط في الارتباط المباشر والمستمر بين الله تعالى ومخلوقاته، وإن الناس سيتمكَّنون من إدراك التشريعات الجديدة الصادرة عن الله تعالى من هذا الطريق. وبطبيعة الحال فإن إدراك التشريعات الجديدة لله تعالى يتوقَّف على الرجوع المستمر إلى تشريعاته السابقة أيضاً، إلاّ أن هذا الرجوع إنما يمكن من طريق الاجتهاد المتمحور حول الأسوة والقدوة، وليس من طريق الاجتهاد المتمحور حول التقنين.

كما أن كمال الدين يجب أن لا يُفهم بشكلٍ يستلزم تعطيل وصف الله تعالى بـ «الهادي»، كما يجب أن لا يستلزم تعطيل الدور التشريعي له. إن «كمال» الدين لا يعني «ثبات» الدين. إن هذا الكمال إنما هو كمالٌ في الحدّ الأدنى، وليس في الحدّ الأقصى. إن كمال الدين في الحدّ الأدنى يعني أن الحدّ الأقل ممّا يلزم للهداية في

عصر النبيّ قد وصل إلى الناس، وتمّ وضع النموذج والمقدّمات الضرورية واللازمة للكشف عن أنواع البسط التالية للدين في متناول البشر[1]. إن الدين سيبلغ غاياته وحدود كماله القصوى عند نهاية التاريخ. وحيث إن الدين في عالم التشريع في حالة تكامل وقبض وبسط مستمرّ فإن المعرفة الدينية للبشر يجب أن تنسجم مع هذا القبض والبسط. إن النبي طوال حياته المفعمة بالمنعطفات لم يكن بإمكانه إلاّ رفع الخطوات الأولى باتجاه بناء المجتمع المثالي المنشود، ويرسم خارطة الطريق المؤدّية إلى بناء هذا المجتمع، وبعد ذلك تقع المسؤولية على عاتق الأتباع للمضيّ في الخطوات اللاحقة لإكمال بناء هذا المجتمع المثالي.

إن الفهم التقليدي لختمّ النبوّة ـ من وجهة نظرنا ـ يستلزم ختم التديُّن؛ إذ على أساس هذا الفهم لختم النبوّة يتمّ غلق أبواب السماء، وينقطع حبل التواصل والارتباط بين الله والبشر، ولن يكلّمهم بعد ذلك، ولن يتمكّن من ممارسة دور حيويّ في حياة البشر. وأما إذا لم تكن يد الله مغلولة في مقام التشريع، وإذا كان فعّالاً في هذا المجال بشكلٍ مستمرّ، فإن الدين لا محالة سيكون في مقام الثبوت وفي عالم التشريع في حالة مستمرّة من البسط والتكامل، وإن الله سيكون في وحيٍ وحوار مستمرّ، وإن القرآن سيكون في حالة مستمرّة ومتواصلة من البسط والتفصيل. وفي هذه الحالة سيكون «بسط التجربة النبوية» هو الطريق الذي يمكن من خلاله اكتشاف أنواع القبض والبسط وأنواع التكامل اللاحقة للدين، وسماع كلمات الله الجديدة. إن ختم النبوّة لا يعني ختم الدين والشريعة، بل إن معنى ختم النبوّة هو أنه لا توجد شريعة جديدة بعد شريعة الإسلام، لا أن شريعة الإسلام ستبقى ثابتةً إلى الأبد، دون أن يحدث فيها أدنى تحوُّل أو تغيير. فإن مثل هذا الأمر يستلزم تقييد يد الله تعالى في التشريع، كما يستلزم سكوته الأبدي. إن ختم النبوة لا يعني موت الله أو تقاعده.

ومن جهةٍ أخرى فإن حاجة الناس إلى الهداية والتوجيه الإلهي لا يرتفع بالرجوع إلى ما أوحي إلى الأنبياء سابقاً. وبطبيعة الحال فإن الناس مكلّفون بالرجوع إلى الوحي، إلاّ أن الرجوع إلى ذلك الوحي وقيمته واعتباره لا يعني الثبات الأبدي للدين في عالم التشريع، ولا يعني السكوت الأبدي لله تعالى، ولا يعني حرمان الناس من سماع

الكلمات والتوجيهات الجديدة لله تعالى. يقول الإمام علي‰: «وَمَا بَرِحَ للهِ عَزَّتْ آلاؤُهُ فِي الْبُرْهَةِ بَعْدَ الْبُرْهَةِ، وَفِي أَزْمَانِ الْفَتَرَاتِ، عِبَادٌ نَاجَاهُمْ فِي فِكْرِهِمْ، وَكَلَّمَهُمْ فِي ذَاتِ عُقُولِهِمْ»[٢].

وقد ورد في كلمات بعض الصلحاء: «اقرأوا القرآن وكأنَّه يوحى إليكم»[٣].

لا بُدَّ من النظر إلى وحي الأنبياء بوصفه أسوة ونموذج، لا بوصفه مجموعة من التعاليم والقوانين التعبُّدية الثابتة والأبدية. إن الهدف من إرسال الرُّسُل وإنزال الكتب هو تربية الناس بحيث يتمكنون من الدخول في حوار مباشر مع الله، ويسألونه ويستمعون إلى أجوبته عن تلك الأسئلة. لقد جاء الأنبياء كي يضعوا أيدي البشر في يد الله، لا أن يغلقوا أبواب السماء في وجوههم. وعليه إذا كان فهمنا لختم النبوّة يتلخص في أن الله تعالى قال كلَّ ما يجب أن يُقال، ولم يَعُدْ لديه من شيءٍ يقوله، وأن أبواب السماء قد أُغلقت بختم النبوّة ورحيل النبي، فإن هذا الفهم يتنافى مع الغاية من بعثة الأنبياء وفلسفة إنزال الكتب السماوية. إن التعاليم الموجودة في القرآن والسنّة مأخوذةٌ على نحو الطريقية، بمعنى أنها إنما تكون هامّةً وذات قيمة ما دامت مَدَداً للتجارب الدينية[٤]، وتساعد المؤمنين في الوصول إلى الله أو الاقتراب منه، ورؤيته وسماع كلماته.

والأمر الهامّ الذي يجب الالتفات إليه هنا هو أن دَوْر الله في حياة الإنسان لا يقتصر على دوره «التشريعي»؛ فإن الله بالإضافة إلى التشريع يتّصف بصفات أخرى أهمّ بكثير من التشريع، بل هي متقدِّمة على صفة التشريع. إن صفات الله تنقسم إلى مجموعتين، وهي: «الصفات الإلهية»؛ و«الصفات الأخلاقية». إلاّ أن صفاته الأخلاقية متقدّمة على صفاته الإلهية، وليس العكس، بمعنى أن الصفات الأخلاقية لله تقتضي تحديد صفاته الإلهية؛ فإن الله ـ على سبيل المثال ـ قادرٌ، ويمكنه على المستوى التكويني أن يدخل الصالحين والمحسنين إلى جهنم، وأن يدخل المسيئين والطالحين إلى الجنة، دون أن يتمكَّن أحدٌ من تحديد قدرته على القيام بذلك، أو يسلبها منه، إلاّ أن اتصافه بصفة العدالة يمنعه من ذلك. وإن هذا المنع ينسجم مع توحيده وإطلاق قدرته؛ لأن وحدانية الله تعالى وإطلاق قدرته يعني أنه لا يوجد أحدٌ أو شيء غيره أو

وراءه يستطيع أن يحدّ من قدرته، وليس بمعنى أن صفاته وفضائله الأخلاقية أيضاً لا تستطيع أن تحدّ من قدرته أيضاً[٥]. إن الله يستطيع أن يظلم عباده، بمعنى أنه قادرٌ على ذلك من الناحية التكوينية، إلاّ أن اتصافه بصفة العدالة يمنعه من القيام بمثل هذا الفعل، وإلاّ فإن الفضائل الأخلاقية لله لن تكون فضيلة.

إن دور الله في حياة المؤمنين تابعٌ لـ «معرفتهم الإلهية» من جهةٍ، وتابع لتوقُّعاتهم من الله تعالى من جهةٍ أخرى. فلو كان إله المؤمنين هو إله الفقه، وكان المؤمنون ينظرون إلى الله بوصفه مشرِّعاً ومقنِّناً فقط، أو أن اتصاف الله بهذا الوصف كان هو الأبرز من بين سائر صفاته الأخرى، وكان هو المقدَّم عليها، فإنهم سيرجعون إليه لمجرَّد رفع حاجتهم إلى القانون فقط. وأما إذا كان التصوُّر الذي يحمله المؤمنون عن الله بوصفه شاهداً مثالياً، وأنه حكيمٌ، ومتَّصف بالفضائل، ففي مثل هذه الحالة سيكون رجوعهم إلى الله من أجل التشبُّه به[٦]، والتخلُّق بأخلاقه[٧].

وبعبارةٍ أخرى: إذا عمد البشر ـ من أجل تنظيم ارتباطهم بالله تعالى والاستفادة من هدايته في مقام اتخاذ القرار والعمل ـ إلى مجرّد الرجوع إلى «إله الفقه»، واستبدال هذا الإله بـ «إله الأخلاق»، ولو تجاهلوا سائر صفات الله الأخرى التي يمكن لها أن تلعب دوراً محورياً في تنظيم هذه العلاقة والهداية العملية للناس، فإنهم في هذه الحالة، وبَدَلاً من الاقتراب من الله، سيبتعدون عنه. لو لم يتمّ تحسين وتقييد إله الفقه من خلال «الشاهد المثالي» الذي هو إله الأخلاق لن نحصل على تصويرٍ متناسق وحقيقي عن الله.

لو أمكن تصحيح وتنقيح التصوُّر الذي نمتلكه عن الله فسوف نصل إلى تمييز دقيق بين دائرة الدين وغير الدين. يمكن القول: إن سعادة المؤمنين في الدنيا والآخرة رهنٌ بامتلاك رؤيةٍ واضحة في مجال توقُّع الناس من الدين، وتبعاً لذلك من دائرة الدين. وفي هذا الشأن يُعَدّ التفكيك بين مختلف صفات الله وحيثياته وبيان ارتباطها ونسبتها إلى بعضها ناجعاً. إن هذا البحث في شكله الراهن وإنْ كان جديداً، ولكنْ يمكن العثور على جذوره في التفكير الديني التقليدي أيضاً.

فعلى سبيل المثال: إن من التقسيمات الشائعة في الكتب الفقهية والأصولية

تقسيم الأوامر الإلهية إلى: «أوامر مولوية»؛ و«أوامر إرشادية». وإن الأمر المولوي هو الذي ينبثق عن الولاية التشريعية لله أو من إرادة الإله المشرِّع؛ وأما الأمر الإرشادي فيبيِّن حكم العقل أو الوجدان الأخلاقي. إن هذا الفصل والتفكيك ينشأ من فرضية أن لله تعالى صفات وحيثيّات مختلفة، وأن أوامره ونواهيه لا تنبثق دائماً عن مجرّد كونه مشرِّعاً. وبذلك فإن فصل حكم الشرع (الأوامر المولوية) عن حكم العقل والوجدان (الأوامر الإرشادية) تعبيرٌ آخر عن الفصل والتفكيك بين مجال الشريعة والفقه وبين مجال الأخلاق. وإن هذا الفصل والتفكيك هو عين الاعتراف بالعلمانية في الحدّ الأدنى، أو العلمانية المعتدلة في مجال الأخلاق والسياسة.

إن تعيين منزلة ومنشأ كلام الله تعالى، وما هي الناحية التي بسببها صدر عنه ذلك الكلام؟ وما هو غرضه ومراده من التكلُّم في مورد هذا الموضوع؟ أو ما هو صدور الحكم بشأن ذلك؟ لا يعني أبداً تعيين التكليف لله. من الواضح أن الله قال كلمته ويقولها، وأن كلماته لا تتبع ميولنا وإرادتنا[٨]، ولكنْ ليس هناك من شَكٍّ في أن الله قد تحدّث من أجل تلبية حاجة من احتياجاتنا. وعليه فإن الفصل والتفكيك بين مختلف صفات الله تعالى سيخبرنا ما الذي يجب أن نتوقَّعه من الدين، وأن نقيّم كمال الدين ونقصه في ما يتعلق بتلبية هذه التوقُّعات. إن هذا التفكيك سوف يقول لنا: إن علينا أن لا نكوِّن توقُّعاً اعتباطياً من الدين، وأن لا نحمِّل الدين وزر الأمور غير الدينية وما فوق الدينية، وأن لا نطالب الدين بحلّ جميع مسائلنا ومشاكلنا، والعمل على رفع جميع احتياجاتنا. فعلى سبيل المثال: لو كان توقُّعنا من الدين يقتصر على ضمان سعادتنا في الآخرة فإن هذا التوقُّع يقتضي أن نطلب من الدين مجرّد تلك الأمور التي تؤثِّر بشكلٍ من الأشكال في سعادتنا الأخروية، والتي لا نشعر بتأثيرها. وعلى هذا الأساس إذا صادفنا في النصوص الدينية أموراً لا ربط لها بسعادتنا في الآخرة لا ينبغي لنا أن نعتبرها جزءاً من الدين، أو أن نحمل على عاتقها الآثار واللوازم المترتبة على الدين. وبطبيعة الحال يمكن لنا أن ندّعي بشكلٍ معقول ومبرّر أن السعادة في الآخرة تتوقَّف على نحوٍ أو أنحاء خاصّة من المعيشة الدنيوية، إلاّ أن هذا الادّعاء في حدّ ذاته جوابٌ عن سؤال ما يتوقعه الإنسان من الدين.

وبعبارةٍ أوضح: إن شأن ومنزلة الله تعالى لا يُختزل في مولويّته وآمريته وشارعيّته وبيان الأمور الدخيلة في سعادتنا، لتكون جميع كلماته جزءاً من الدين، وأن يكون الالتزام النظري والعملي بها لازماً وضرورياً بوصفه من الدين. إن الدين لا يساوي الوحي، بل هو أخصّ منه، فلربما أمكن من طريق الوحي أن يعلم الإنسان أموراً من خارج مجال الدين قطعاً. فإن تعليم النبي نوح صنع السفينة(٩)، أو كيفية صنع الدروع للنبي داوود(١٠)، أو كيفية بناء السدّ لذي القرنين(١١)، أو تعليم النبي سليمان لغة العجماوات(١٢)، وكذلك الآيات والأحكام المنسوخة في القرآن تُعَدّ جزءاً من الوحي، ولكنّها لا تعتبر جزءاً من الدين. يمكن لله تعالى، من باب التفضُّل والعطف والحكمة، ولاقتضاء سائر صفاته الكمالية، أن يتكلَّم مع الإنسان في غير المجالات الدينية، وأن يعمل على هدايته في تلك المجالات أيضاً. إلاّ أن الاستفادة الصحيحة والمناسبة من هذه الهداية رهنٌ بالتفكيك بين الجانب الديني والجانب غير الديني، وتصحيح توقُّعات الإنسان من الدين.

ب ـ دور النبي في حياة المؤمنين

إن الدور الذي يمارسه النبيّ في حياة المؤمنين يتأثَّر بـ «معرفتهم النبوية» وتوقعاتهم من النبيّ. إن الأنبياء ليسوا مجرّد أنبياء، وإنما هم قبل ذلك من البشر، وعندما يصبحون من الأنبياء لا تزول هويتهم الإنسانية؛ فإن الأنبياء بعد أن يُبعثوا بالنبوّة لا يفقدون صفاتهم وخصائصهم البشرية، وإن تمتُّعهم بالهداية الإلهية من طريق الوحي لا يستلزم إلغاء عقولهم وتجاربهم البشرية. وقد تحدّثنا في موضعٍ آخر وقلنا: إن الوحي لا يحلّ محلّ العقل والتجربة البشرية. وهذا الكلام يصدق بشأن الأنبياء أيضاً.

إن النبيّ يمثِّل أسوةً للمؤمنين. ومن الواضح أن الشخص الذي يستطيع أن يكون أسوة ومثلاً ونموذجاً للمؤمنين في حياتهم وسلوكياتهم هو الذي تكون مبادئ قراراته في هذين الأمرين مشابهة لمبادئ قراراتهم. إن المؤمنين؛ بحكم كونهم من البشر ومن العقلاء، مكلَّفون في اتخاذ قراراتهم بتوظيف العقل والتجربة البشرية. وإذا كانت «شريعة العقل» بالنسبة إلى سائر أفراد البشر متقدّمة على «شريعة النقل» فهي كذلك

بالنسبة إلى النبيّ أيضاً. إن الأنبياء معصومون، ولكنْ يجب عدم تفسير عصمتهم بشكلٍ يطغى على كونهم أسوة ومثلاً للآخرين. فطبقاً للقراءة الشائعة عن العصمة تؤدي هذه الخصوصية إلى تحويل المعصومين إلى كائناتٍ مسلوبة العقل والتجربة والعواطف والمشاعر الإنسانية، بحيث لا تلعب هذه الأمور أيّ دور في اتخاذ القرارات وفي ما يقولونه أو يفعلونه أو يمارسونه. إن مباني قرارات وسلوكيات المعصومين ـ طبقاً لهذه الرؤية ـ تنبثق عن العقل والتجربة والعواطف والمشاعر الإنسانية، في حين أن مباني قرارات وسلوكيات المعصومين في جميع الأحوال هو الوحي الإلهي.

إلاّ أننا لا نرى أن العصمة تقتضي صدور أفعال المعصوم دائماً عن الوحي والأوامر الإلهية؛ إذ **أوّلاً**: إن الإله الشارع ليس له حكم بشأن جميع الموارد؛ **وثانياً**: إن القول بإطلاق حدود الشريعة لا يُبقي موضعاً للعقل والحكمة العملية. إن العصمة تعني أنه عندما يكون للإله الشارع حكم فإن النبي لا يعمل على نقض حكمه، ولا يتجاهله. ولكنْ في إطار تلك الأحكام هناك هامشٌ من الحرّية للنبيّ يمكنه ويحقّ له أن يتّخذ القرار على أساسٍ من عقله وتجربته، أو على أساس من التشاور مع الآخرين والرجوع إلى العقل الجمعي واتّباع رأي الأغلبية. إن «الحكمة» من أكبر النعم الإلهية التي مَنَّ بها الله على الأنبياء. إن الحكمة تختلف عن النبوّة، بمعنى أنه يمكن للشخص أن يكون حكيماً، وفي الوقت نفسه لا يكون نبياً[١٣].

ومضافاً إلى ذلك فإن القرآن يرى أن المؤمنين مكلّفون بإطاعة أوامر النبيّ، وأن النبيّ مكلَّفٌ باستشارتهم أيضاً[١٤]. وأما إذا كانت أوامر النبي وتعاليمه مجرّد تطبيق للأحكام الله تعالى على موارده الجديدة، أو تطبيق الأحكام والتعاليم الإلهية العامة على الموارد الجزئية، ففي مثل هذه الحالة ستكون إطاعة النبي سالبةً بانتفاء الموضوع، كما سيكون تشاوره مع المؤمنين لغواً وعبثاً. وإن هذه المسألة تثبت أن أحكام الإله الشارع ليست شاملةً، كما تثبت أن للنبيّ بدوره أحكاماً تنبثق عن مبدأ غير الوحي والأحكام الإلهية، رغم أن تعاليم النبي ـ بحكم الحديث القائل: «لا طاعة لمخلوقٍ في معصية الخالق»[١٥] ـ «لا تنقض» أحكام الله تعالى.

وعليه عندما يأمر الله المؤمنين بإطاعة النبي، ويأمر النبي بالتشاور مع

المؤمنين، فإن هذا يعني أن للنبيِّ، بالإضافة إلى مسؤوليته في إبلاغ الأحكام الإلهية، حقَّ اتخاذ القرارات وإصدار الأحكام أيضاً، وأنه يحقّ للمؤمنين أيضاً أن يشاركوا في تقرير مصيرهم، وأن يبدوا رأيهم في الأمور التي تعنيهم جميعاً، بمعنى أن المرجعية في الأمور الاجتماعية تكون لـ «العقل الجَمْعي»، وإن مجرّد عدم مخالفة القرار المتخذ من قبل الجمع للحكم الإلهي المُلْزِم يكفي لإثبات مشروعيته الدينية. ويكفي في انسجام حكم أو قرار أو سلوك مع الوحي مجرّد سكوت الوحي في ذلك المورد، وليس من الضروري أن يكون ذلك الحكم أو القرار أو السلوك «منبثقاً» عن الوحي.

إن مقامات الأنبياء ومنازلهم لا تُختزل في بيان الوحي وتبليغ الدين؛ فإن الأنبياء قبل كل شيء يتمتعون بهوية إنسانية، وإنهم متمسكون بلوازم ومقتضيات هذه الهوية. إن الأنبياء، بالإضافة إلى علمهم اللدنّي، يتمتَّعون بالعقل والحكمة والأخلاق والعلوم البشرية المعهودة أيضاً، وإن علمهم اللدنّي لا يُغنيهم عن العلوم البشرية(١٦). لقد كان الأنبياء يمثِّلون مرجعية للناس، ويمارسون دوراً استشارياً للناس حتّى في غير الأمور الدينية وما فوق الدينية أيضاً. وبطبيعة الحال ليس كلّ كلامهم يعود إلى الوحي والتجربة الدينية. لقد كانت حياة الأنبياء مفعمةً بالتجربة والتأمّل والحكمة والتعقّل، وإن الله لم يبعث نبياً إلاّ بعد أن يستكمل عقله(١٧). إن النبوّة لا تستلزم تعطيل العقل المستقلّ والعُرْفي للأنبياء، ولا تبطل العلم والحكمة الناشئة عن هذا العقل. من هنا لو ذهب شخصٌ إلى القول باعتبار جميع كلام النبي من الدين يكون في الحقيقة مبتدعاً(١٨).

وكما تقدّم أن ذكرنا فإن الأنبياء يتمتَّعون بنوعين مختلفين من التجارب: **الأوّل**: التجربة الوحيانية؛ **والثاني**: التجربة غير الوحيانية. وإن كلماتهم وسلوكياتهم هي في الحقيقة حصيلة المزج والتلفيق والتفاعل والتعاطي بين هاتين التجربتين(١٩). نحن نرى أن النبي عندما يغدو نبياً لا يستغني عن العقل والتجربة البشرية. إن النبي ليس ملاكاً. ولا يمكن للملائكة أن يكونوا أنبياء للبشر؛ لأنهم لا يستطيعون أن يمثلوا أسوة صالحة للناس. ولكي يتمكَّن النبي من أن يكون أسوة لسائر الناس يجب أن تكون مبادئه في التفكير والقرار والعمل شبيهةً بمبادئ سائر أفراد الناس، بمعنى أن

يتصف بكل ما يتصف به الناس. وأما إذا كان النبي بصيرورته نبياً يستغني عن العقل والتجربة البشرية، وتحوَّل إلى مجرّد منفِّذ للقرار الإلهي، وتحوَّل إلى شخص مسلوب الإرادة، فإن مثل هذا النبي لا يمكن أن يكون أسوة لسائر الناس. وعليه لا بُدَّ من فهم النبوّة على هذا النحو: إن النبوّة عبارةٌ عن تمتُّع الشخص بمصدرٍ جديد من مصادر المعرفة، وقاعدة جديدة لاتخاذ القرار والعمل، مضافاً إلى المصدر والقاعدة التي يمتلكها غير الأنبياء أيضاً؛ فهو يتمتَّع بما يتمتَّع به سائر الناس وزيادة. ولا تعني النبوّة إحلال الوحي محلّ العقل والتجربة البشرية.

إن الأنبياء، بالإضافة إلى النبوّة، يتَّصفون بالحكمة والفلسفة والعلم والأخلاق أيضاً، بل لا يمكن للشخص أن يتحمل ثقل أعباء النبوّة دون أن تكون له معرفة كافية بهذه الأمور. وعلى هذا الأساس ليس هناك أيّ استبعاد من أن يجيب النبيّ عن أسئلة الناس الفلسفية والعلمية والأخلاقية من زاوية غير دينية أو ما فوق دينية أيضاً. ولهذا السبب يمكن توقُّع العثور في كلمات النبي على نظريات في مجال فلسفة الدين، وفلسفة الأخلاق، وفلسفة الحقوق، وفلسفة السياسة، والعلوم وسائر المعارف البشرية الأخرى. ولكنْ يجب الالتفات إلى أن وجود مثل هذه النظريات في تضاعيف كلمات النبي يجب أن لا يُعتبر دليلاً على دينية تلك الكلمات وشمول الدائرة الدينية للموضوع مورد البحث أيضاً؛ إذ ربما لا تكون تلك الكلمات صادرةً عن النبي «في مقام بيان الدين»، بل قد تكون بياناً لموقف غير ديني أو ما فوق ديني، وأن يكون موقفاً قد توصّل إليه النبيّ بوحيٍ من عقله وحكمته، أو حتى من طريق الوحي أيضاً. نعم، لو ثبت في مرتبةٍ سابقة أن مجال الدين ـ مثلاً ـ يشمل فلسفة الأخلاق أيضاً أمكن حينها حمل آراء النبي في مجال فلسفة الأخلاق على بيان موقف الدين في هذا المجال أيضاً. وأقصى ما يمكن قوله في هذا الشأن هو أن مواقف الأنبياء وآراءهم المنبثقة عن عقولهم وتجاربهم البشرية لا «تتنافى» مع الوحي والديانة. إلا أن «عدم المنافاة» مع الدين شيءٌ، و«كونها جزءاً من الدين» شيءٌ آخر. إن جميع الأمور غير الدينية وما فوق الدينية منسجمة مع الدين، ولكنها ليست عين الدين، ولا جزءاً منه. إن مجرّد أن يتحدّث النبي في القضايا والمسائل الرياضية لا يشكّل دليلاً صالحاً على اعتبار

الرياضيات جزءاً من الدين.

وقد ذهب بعض الفقهاء، من خلال التمسّك بتعدُّد مهامّ ومناصب النبيّ، إلى القول ـ مصيباً ـ بأنه لا ينبغي حمل جميع الأحكام الصادرة عن النبيّ على أنها أحكامٌ إلهية ووحيانية؛ إذ إن النبيَّ، بالإضافة إلى منصب النبوّة، كان يتولّى أيضاً منصب «القضاء» و«الحكم» أيضاً، وهذا يقتضي أن تكون بعض الأحكام والتعاليم الصادرة عنه أحكاماً «قضائية» و«حكومية». وطبقاً لهذا الاستدلال يمكن القول: حيث إن النبيّ، بالإضافة إلى ما يتمتع به من مقام النبوة؛ بمقتضى ارتباطه بعالم الغيب واستفادته من الوحي والعلم اللدنّي، يتمتَّع أيضاً بالعقل والحكمة والعلم والتجربة البشرية فإن بعض كلماته (وقراراته وسلوكياته) تستند بدورها إلى العقل والحكمة والعلم والتجربة البشرية أيضاً، ولا تستند إلى الوحي، أو إذا كانت مستندة إلى الوحي فهي من التعاليم غير الدينية أو ما فوق الدينية التي تصل إلى البشر من طريق الوحي.

ولكنْ عندما يكون مضمون كلام النبي أمراً «غير ديني» أو «ما فوق ديني» لا يمكن التعبُّد بذلك الكلام، والتمسُّك بعمومه وإطلاقه وسريانه وجريانه على جميع الأوضاع والأحوال والأزمنة والأمكنة. إن طريقة حلّ المعضلات غير الدينية وما فوق الدينية ليست ثابتةً، وعلى وتيرة واحدة دائماً[٢٠]، وإن الناس في مثل هذه الموارد مكلَّفون باتباع عقولهم وتجاربهم البشرية، واختيار أفضل السبل والأساليب الممكنة في كلّ عصر. لو افترضنا أن النبي نصح مريضاً بتناول دواء معيّن لا يمكن في هذا المورد القول: حيث إن كلام النبي مطابق للواقع، وإنه ينبثق عن علمه الغيبي، إذن لا بُدَّ أن تكون هذه الطريقة العلاجية هي المتَّبعة والقائمة في جميع الأزمنة والأمكنة، ومع جميع الأشخاص، على وتيرةٍ واحدة، وإن تطبيق هذه الوصفة سيكون مطلوباً للدين إلى الأبد. فربما كانت تلك الوصفة هي الأسلوب الأفضل «المتوفِّر» في عصر النبي، وإن النبي إنما نصح بها لعدم وجود البديل الأفضل في حينها[٢١].

والنتيجة التي يمكن استخلاصها من هذا البحث هي أن النبي كانت له الكثير من التجارب، وإن الوحي إنما يمثِّل تجربة واحدة من بين تلك التجارب المتعدّدة. وأن الاتباع الصحيح والمناسب للنبي يقتضي البسط المتزامن والمتوازن لجميع أنواع

تجاربه. وعلى هذا الأساس فإننا في مقام اتباع النبي لا يحقّ لنا أن نتجاهل الأساليب الحديثة من أجل حلّ وفصل المسائل البشرية المتاحة لنا حالياً، ولم تكن متاحةً لأمثالنا في عصر النبيّ الأكرم.

٤. الاجتهاد المتمحور حول القانون، والاجتهاد المتمحور حول القدوة

في ما يلي يمكن لنا ـ بالالتفات إلى ما تقدَّم ـ أن نميِّز ونفصل بين نوعين من أنواع الاجتهاد. ونسمّي هذين النوعين من الاجتهاد بـ: «الاجتهاد المتمحور حول القانون»، و«الاجتهاد المتمحور حول القدوة». إن هذين النوعين من الاجتهاد يقومان في الحقيقة على نمطين مختلفين من الفهم بشأن الأخلاق الدينية (الشريعة)، والسرّ في حاجة الإنسان إلى المرشد العملي، وكيفية الهداية التشريعية للناس من قبل الله تعالى[٢٢]. وفي كلا هذين النوعين من الاجتهاد يبحث الشخص عن جوابٍ لسؤالين دينيين رئيسين، وهما:

١ـ «كيف ينبغي أن نعيش؟».

٢ـ «ما الذي يجب فعله؟».

إن القائلين بكلا هذين النوعين من الاجتهاد يسعَوْن لاتّباع النبيّ، إلاّ أن أحدهما يكتفي بالاتباع «الظاهري» للنبيّ، بينما يذهب الآخر إلى تقديم الاتباع «الباطني» للنبيّ على اتباعه الظاهري. إن أحدهما يولي أهمِّية لـ «نتيجة» التجربة النبوية، دون أن يُعنى بذات تلك التجربة، بمعنى «المصدر» و«الأسلوب» الذي انتهجه النبيّ للوصول إلى تلك النتيجة، معتبراً ذلك من مختصّات النبي؛ أما الآخر فيهتم بالتجربة النبوية، ولا يراها من مختصات النبيّ، ويسعى إلى بسطها.

يشترك كلٌّ من الاجتهاد المتمحور حول القانون والاجتهاد المتمحور حول القدوة في المحاور التالية:

١ـ يجب اتباع النبي في حياته وطريقة عيشه.

٢ـ يجب اتباع النبي في سلوكه وعمله.

إلا أن الاختلاف بينهما يكمن في أن الأول يعرّف حياة النبي وسلوكه بالاتباع

الظاهري، واتباع ظاهر تعاليم النبي وأحكامه في الماضي (التي صدرت في حياته)، بينما يتجاهل روح وباطن تلك التعاليم؛ في حين أن الثاني يسعى إلى اكتشاف روح وباطن الأحكام السابقة للنبيّ، وبذلك يعمل على استنباط الأحكام الجديدة والمعاصرة والمتناسبة مع زمانه ومكانه.

وبعبارةٍ أخرى: إن اختلاف هذين النوعين من الاجتهاد يكمن في الإجابة المقدّمة بشكلٍ عام عن هذين السؤالين المذكورين، وترسم مسار وأسلوب هذين الاجتهادين.

إن الإجابة التي تمثّل الموجّه والقدوة للاجتهاد المتمحور حول القانون هي:

١ـ يجب العيش على طبق الأحكام «السابقة» لله والنبي.

٢ـ يجب العمل على طبق الأحكام «السابقة» لله والنبي.

أما الإجابة التي تمثّل الموجّه والقدوة للاجتهاد المتمحور حول القدوة فهي:

١ـ يجب العيش على طبق الأحكام «الراهنة» لله والنبي.

٢ـ يجب العمل على طبق الأحكام «الراهنة» لله والنبي.

وبطبيعة الحال ليس بالضرورة أن تختلف الأحكام «الراهنة» لله والنبيّ عن الأحكام «السابقة» لهما، وليس من اللازم في الوقت نفسه أن تكون عينها أيضاً. إن كلا هذين النوعين من الاجتهاد يصل في نهاية المطاف إلى مجموعة من الأسس والقواعد المعيارية والقيَمية، إلاّ أن الاختلاف الجوهري بينهما يكمن في أن الأسس والقواعد المستنبطة في النوع الأول هي نفس ما ورد في النصوص الدينية من الناحية الظاهرية تماماً، دون إدراج الفروع ضمن الأصول، ودون ترجمة النصوص الدينية ثقافياً، ودون فصل ذاتيات الدين عن عَرَضياته، ودون الالتفات إلى الاختلافات الجوهرية بين العالم القديم والعالم الجديد، في حين أن هذه الأسس والقواعد في النوع الثاني تستنبط من صلب الفرضية الجوهرية القائلة: ما الذي كان يقوله الله لو أنزل القرآن في هذا العصر؟ وكيف كان يحكم النبيّ لو كان يعيش بيننا؟ وكيف كان يسلك أو يتكلّم؟ وبعبارةٍ أخرى: إن مصدر الأحكام الشرعية في الاجتهاد المتمحور حول القانون ينحصر في «ظاهر» القرآن والسنّة، ولذلك يُسمّى هذا النوع من الاجتهاد بـ «الاجتهاد المتمحور حول النصّ» أيضاً[٢٣]. في حين أنّه في الاجتهاد المتمحور حول

القدوة تعتبر التجربة الفقهية واحدةً من مصادر الأحكام أيضاً، ويتمّ الاهتمام بـ «باطن» القرآن والسنّة، وفلسفة الأحكام ومقاصد الشريعة، أكثر من «ظواهر» هذين الأمرين. إن هذا الاجتهاد هو في حقيقته ذات بسط التجربة النبوية في خصوص مجال الفقه. إن من بين الفرضيات الجوهرية في الاجتهاد المتمحور حول القدوة أن الأحكام الشرعية قد تتغيَّر بعد رحيل نبي الإسلام أيضاً، وأن تتعرّض للقبض والبسط، وأن هذا التحوُّل سوف يستمرّ إلى الأبد؛ لأن الشارع الحقيقي هو الله، وليس النبي، وبرحيل النبي لا تُغَلّ يد الله في التشريع. وعليه في مقام اكتشاف الأحكام الشرعية يجب علينا توظيف الأسلوب الذي يأخذ في الحساب احتمال تغيير وإكمال أحكام الإسلام بعد رحيل النبي، ولا يُنفى مثل هذا الاحتمال بشكلٍ مسبق.

وفي هذا الأسلوب لا نستغني عن الرجوع إلى القرآن والسنّة، ولكنْ بالإضافة إلى ذلك نضطرّ إلى إدخال الله والنبي في مجريات الأحداث، وأن نطوّر ذوقنا وتجربتنا الفقهية من خلال الاتباع الباطني للنبي؛ لأننا ـ قبل تعميم الأحكام الموجودة في القرآن والسنة على العالم الجديد ـ مسؤولون بأن نقيّم هذه الأحكام بميزان الذوق والتجربة الفقهية[٢٤]، بمعنى أن القرآن والسنّة في العالم الجديد لا يشكّلان المصدرين الوحيدين والحصريين لاستنباط الحكم الشرعي، ولا يكفيان لاستنباط الأحكام الشرعية المتناسبة مع العالم الجديد، بل تُعَدّ التجربة الفقهية الحيّة مصدراً ثالثاً للأحكام إلى جانب هذين المصدرين أيضاً. إن التجربة الفقهية تفيد الظنّ، إلاّ أن هذا الظنّ يعتبر من الناحية المعرفية ـ في ظلّ بعض الشروط ـ معتبراً وقيِّماً. وعند حصول التعارض بين الظنّ الحاصل من التجربة الفقهية والظنّ الحاصل من ظاهر النصوص الشرعية (القرآن والسنّة) يجب علينا العمل على طبق الظنّ الأقوى؛ لأن الحكم المستند إلى هذا الظنّ يتمتَّع بدعامةٍ معرفية أقوى.

وكما هو واضحٌ فإن كلاً من: الظنّ الحاصل من القرآن والسنّة والظنّ الحاصل من التجربة الفقهية على درجاتٍ مختلفة، ويتعرَّضان لتأثير مختلف العوامل، وتخضع للزيادة والنقصان. وعليه لا يمكن إصدار حكم عام مسبقاً بشأن تقدّم أحدهما على الآخر، بمعنى أنه لا يمكن القول: إن ملاك صدق واعتبار التجربة

الفقهية يكمن في انسجامها مع ظاهر القرآن والسنة، بل على العكس، فإنْ كان الظنّ الحاصل من التجربة الفقهية في مورد أقوى من الظنّ الحاصل من ظاهر القرآن والسنة نكون ملزمين بحكم العقل بالعمل على طبق التجربة الفقهية. ومن هذه الناحية لا فرق بين التجربة الفقهية وسائر أنواع التجارب الأخرى. فلو أن التوصية الأخلاقية الواردة في القرآن والسنة لم تكن منسجمةً مع مشاهداتنا الأخلاقية مثلاً لا بُدَّ لنا من تقييم الظنّ الحاصل من القرآن والسنّة بالظنّ الحاصل من تلك المشاهدات، وأن نعمل على طبق الظنّ الأقوى. وهكذا الأمر بشأن التجارب العرفانية، حيث لا يمكن القول بأن صحّة أو بطلان هذه التجارب رهنٌ بموافقتها أو مخالفتها لظواهر القرآن والسنّة. فمن الناحية العقلانية تكون الأولوية عند حصول التعارض بين الظنون للظنّ الأَوْلى والأقوى، ويجب أن يكون هذا الظنّ الأقوى هو المتَّبع.

في الاجتهاد المتمحور حول القانون يسعى الشخص إلى العودة إلى صدر الإسلام، وأن يتبع سيرة السلف الصالح، وأن يبني مجتمعاً تطبَّق فيه الأحكام التي كانت سائدةً في صدر الإسلام؛ وأما في الاجتهاد المتمحور حول القدوة فيسعى الفرد إلى إحضار النبي إلى عصره، ليرى ما الذي كان يقوله، وما الذي كان يفعله، فيما لو بُعث النبيّ «الآن»، و«في هذا المكان»؟ وكيف كان يعيش؟ وما هي الأمور التي كان سيوافق عليها؟ وما هي الأمور التي سيخالفها؟ وكيف سيكون شكل الحرب والسلم، والحياة والموت، وطرق التفكير والمعيشة والعشرة، والاقتصاد والسياسة والإدارة الخاصّة به؟

وفي مثالٍ بسيط يمكن في الكشف عن موقف النبي من حقوق الإنسان أن نعمل على طبق واحدٍ من أسلوبين. فإذا أردنا أن نحقّق في هذا الموضوع من خلال الأسلوب السائد في الاجتهاد المتمحور حول القانون سوف يتعيَّن علينا الرجوع إلى الماضي لنرى مدى انسجام حقوق الإنسان المعاصر مع الحقوق السائدة في صدر الإسلام، والمعترف بها في القرآن والسنّة. إن نتيجة هذا الاجتهاد ستكون هي ما يقوله السلفيون والأصوليون في الشأن الديني، وهو أن حقوق الإنسان الغربيّ تختلف عن حقوق الإنسان الإسلامية، وأساساً لا توجد حقوق للإنسان بما هو إنسانٌ.

وأما إذا أردنا أن نحقّق في هذا الموضوع من خلال اتباع أسلوب الاجتهاد المتمحور حول القدوة فسوف نضطرّ إلى إحضار النبي إلى العالم الجديد لنرى ما هو الموقف الذي كان سيتَّخذه في ما يتعلَّق بحقوق الإنسان لو واجه الأوضاع والأحوال التي نعيش ضمن أجوائها. لا شَكَّ في أن التجربة الفقهية للنبيّ، وتَبَعاً لها الموقف الذي سيتَّخذه في دائرة حقوق الإنسان في هذين العالمين، سيكون مختلفاً. ففي العالم الذي لا يتمّ فيه الاعتراف بحقوق الإنسان من قبل غير المسلمين والعالم الذي يُعترف فيه بهذه الحقوق من قبل غير المسلمين لا يكون الحكم الفقهي واحداً، بمعنى أن الاعتراف بحقوق الإنسان من قبل الآخرين أو عدم الاعتراف بها من قبلهم يعتبر من الأمور «ذات الصلة» من الناحية الشرعية والأخلاقية، والتي تؤثِّر في الحكم الشرعي والأخلاقي للعمل[٢٥]. لو أن غير المسلمين نقضوا الحقوق الطبيعية وما فوق الدينية للمسلمين فإن نقض حقوقهم من قبل المسلمين لن يكون مخالفاً للعَدْل والإنصاف، شريطة أن يكتفى في ذلك بنفس حجم ومقدار النقض بطبيعة الحال، فلا يكون هناك تجاوزٌ لمقدار النقض[٢٦].

في الاجتهاد المتمحور حول القدوة لا يتمّ تجاهل أحكام الله السابقة، وإنما يُستفاد منها على نحوٍ آخر. وفي هذا الاجتهاد تطغى روح وباطن هذه الأحكام على ظواهرها، ويتمّ تفسيرها في ضوء تلك الروح. والذين يجتهدون في ظل هذا النموذج يتساءلون عند مواجهتهم لأحكام الله السابقة قائلين: «لو كان النبيُّ حاضراً بيننا فما هي الأحكام التي كانت ستوحى إليه؟ وما هو نوع المواقف التي سيتخذها تجاه أحكام الله؟ وكيف كان سيفسِّرها؟ وكيف كان يتصرَّف في تطبيق هذه الأحكام على الأوضاع والأحوال الجديدة؟». وأما في الاجتهاد الذي يتمحور حول القانون فيتمّ تجاهل كون الله حيّاً، وأن يده مبسوطة في التشريع وفي تغيير الأحكام، كما يتمّ تجاهل الشخصية المحورية للنبيّ، والدور المصيري الذي يجب على الله والنبي أن يلعباه في حياة المؤمنين. هذا، في حين أن الاعتقاد بـ «البَداء» من أهم التعاليم الدينية[٢٧]، وإن اتباع النبي بوصفه «قدوةً» من بين أحكام الله تعالى. إن مهمّة النبيّ لا تقتصر على إبلاغ رسالة الله تعالى فقط، وإنما يُعَدّ تعليم طريقة إدراك وتفسير رسالة

الله تعالى وكيفية العيش على أساس تلك الرسالة جزءاً من مهامّ الرسول أيضاً.

يقوم الافتراض في الاجتهاد المتمحور حول القانون على أن النبيّ كان يعيش ويتصرّف على أساس أحكام الله السابقة، وعلينا أيضاً إذا أردنا أن نتَّخذ من النبي قدوة لنا أن نعيش ونتصرَّف على طبق الأحكام الإلهية السابقة. ولكنْ في مثل هذه الحالة سوف تكون شخصية النبيّ على الهامش، وسوف يفتقد صفة الأسوة والقدوة؛ لأن ما هو المهمّ في هذا النموذج هو نفس القانون وشكله وصورته، وليس شخصيّة المقنِّن ومنفِّذ القانون. وأما في الاجتهاد المتمحور حول القدوة فيُقال: إن علينا أن نرى ما الذي كان سيوحى إلى النبيّ بوصفه من أحكام الله فيما لو كان النبيّ يعيش في عصرنا؟ وكيف كان يفهم أحكام الله؟ وكيف يفسِّرها؟ وكيف كان ينظِّم أقواله وأفعاله على طبق تلك الأحكام؟[٢٨].

وعليه فإن الاختلاف بين هذين النوعين من الاجتهاد يكمن في أن الاجتهاد المتمحور حول القانون يعمل على تقييد يد الله في التشريع، ويؤدّي إلى جعل شخصيّة النبيّ وكونه قدوة وأسوة للآخرين فاقدةً للمعنى، كما أن هذا الاجتهاد يتجاهل مقتضيات الزمان والمكان والاختلاف بين العالم الجديد والعالم القديم. في حين أن الاجتهاد المتمحور حول القدوة لا يتجاهل أحكام الله السابقة، وإنما يعمل من خلال إحضار الله والنبيّ إلى دائرة الحياة الراهنة، وأخذ مقتضيات العصر الراهن بنظر الاعتبار، إلى تقديم تفسيرٍ جديد لتلك الأحكام. وإن هذا التفسير الجديد وإنْ كان يبدو متنافياً مع ظاهر تلك الأحكام، إلاّ أنه سيكون منسجماً مع روحها وباطنها. وفي هذا الأسلوب والنهج الأشكالُ والصورُ تتغيَّر ويتمّ استبدالها بأشكال وصور جديدة متناسبة مع الزمان والمكان، إلاّ أن روح وجوهر الرسالة الإلهية ستبقى محفوظةً، في حين أن الاجتهاد المتمحور حول القانون يضحّي بروح وجوهر الرسالة الإلهية وفلسفة وحكمة الأحكام الدينية فداءً لأشكالها وقوالبها، وفي هذا الاجتهاد يفقد الله والنبي دورهما الحيوي والمحوري في حياة المؤمنين، وباختصارٍ: لا يبقى من الدين سوى القشرة الظاهرية المترنِّحة على هامش الحياة، حيث تحلّ «عبادة القانون» محلّ «عبادة الله». وفي هذا الاجتهاد تذبح الأهداف والغايات من أجل الوسائل.

في الاجتهاد المتمحور حول القانون يسعى الفرد ليعود إلى عصر النبيّ ليرى ما الذي قاله الله في ذلك العصر؟ وكيف عمد النبيّ إلى تفسير كلام الله؟ وكيف عاش على طبق ذلك التفسير؟ وأما في الاجتهاد المتمحور حول القدوة فيسعى الفرد إلى إعادة التواصل مع الله، والاستماع إلى كلامه من جديدٍ، ويدعو النبيّ إلى عصره، ليرى ما الذي سيفعله في ظلّ الأوضاع والأحوال الراهنة؟ وكيف سيعيش؟ يجب على المتدينين الذين يعيشون في العالم الجديد ـ لكي يبقوا على تديُّنهم ـ أن يدعوا الله والنبي للحضور المباشر والحيوي في حياتهم، وأن يفترضوا أن النبيّ قد بُعث بينهم من جديدٍ، ليروا بعد ذلك ما الذي سيقوله هذا النبيّ ـ الذي بعث من بينهم، ويعرف تفاصيل أوضاعهم الراهنة بشكلٍ دقيق، ويلامس معاناتهم ومشاكلهم واحتياجاتهم ـ؟ وما الذي سيفعله؟ وإلى أيّ حدٍّ سوف تكون أقواله وأفعاله الراهنة شبيهةً أو مختلفة عن أفعاله وأقواله السابقة؟ بمعنى أن شكل وإطار الأقوال والأفعال النبوية السابقة لا تصلح لتكون قدوةً مناسبة لأولئك الذين يعيشون في مكانٍ وزمان مختلف. إن الذي يحظى بالأهمِّية هو شخصيّة النبي وروح رسالته وجوهر كلماته وأفعاله.

وبعبارةٍ أخرى: إن كلام النبي وفعله في الماضي إنما يحظى بالأهمِّية في الاجتهاد المتمحور حول القدوة من كونه يمثِّل مفتاحاً لمعرفة شخصيّته والكشف عن قاعدته ومنهجه في اتخاذ القرارات، وليس من حيث كونه مصدراً للقوانين المطلقة وما فوق التاريخية. وأما بعد التعرُّف على شخصيّة النبي فيجب إعادة هذه الشخصيّة مرّةً ثانية إلى دائرة الضوء، وإزاحة غبار التاريخ والثقافة القديمة عنها، وإبرام عقدٍ جديد معه. إن النبيّ يُمثِّل «الإنسان الكامل» و«الشاهد المثالي»، ولذلك فإنه يُمثِّل النموذج والأسوة والقدوة لسائر البشر. إن اتباع النبي يعني استنساخ شخصيته وأسلوب حياته. إن خلود الدين لا يعني خلود وثبات أحكامه على مستوى الشكل والصورة، بل بمعنى خلود شخصيّة النبي، وخلود النموذج والمثال الذي يضعه الدين بين أيدي الناس ليتأسّوا به في حياتهم. كما أن ختم النبوّة يعني أن النبي شخصيّةٌ جامعة، ومتعدّدة الأبعاد، ومتنوّعة ومرنة، بحيث يمكن إعادته إلى بقعة الضوء في جميع الأزمنة والأمكنة، وفي ظلّ مختلف الظروف والأوضاع والأحوال، والاستفهام منه،

واسترشاده، والحصول على الإجابة منه. إن ختم النبوّة يعني أن الناس لم يعودوا بحاجةٍ إلى قدوةٍ وأسوة جديدة، وأن هذه القدوة ستبقى متجدِّدة، ولن يبليها غبار التاريخ، ولن يفقدها بريقها وغضارتها وريعانها.

في الاجتهاد المتمحور حول القدوة لا تؤخذ «قرارات» النبيّ التي صدرت عنه في الماضي على نحو «الموضوعية»، وإنما تؤخذ على نحو «الطريقية». إن ما هو المهم ويجعل من النبي قدوة للمؤمنين هو «مبادئ» قراراته، و«أسلوب» و«آلية» وصوله إلى اتخاذ تلك القرارات. وأما في الاجتهاد المتمحور حول القانون فيتمّ تصوير النبيّ على أنه مجرّد منفِّذ ومطبِّق للقرارات الإلهية المتَّخذة مسبقاً، والتي أبلغت إليه من طريق الوحي. وطبقاً لهذا الاجتهاد تنحصر مبادئ كلام وسلوك النبي في الوحي، ويفقد النبي صلاحيته ليكون قدوةً للآخرين. وأما في الاجتهاد المتمحور حول القدوة فيقوم الافتراض على أن النبي ليس مجرَّد منفِّذ للقرارات الإلهية، وأن إنسانيته وبشريته لا تضمحل في ضوء نبوّته، بمعنى أن النبيّ كان مثل سائر البشر يتَّخذ القرارات ويتصرَّف ويتكلَّم من منطلق كونه من البشر، وإن الوحي كان مجرّد واحد من مبادئ قراراته، بمعنى أن أقواله وأفعاله في بعض الموارد تنبثق عن الوحي، وأما في سائر الموارد الأخرى فتنبثق عن العقل والتجربة البشرية واستشارة الآخرين، غاية ما هنالك أن قراراته لم تكن تنافي ما يوحى إليه.

إن النبي إنسانٌ تلقى تربية مباشرة من الله تعالى، وقد تكاملت شخصيّته في المدرسة الإلهية. وقد تعلم في هذه المدرسة كيف يتَّخذ القرارات، وليس كيفية تنفيذ وإجراء قرارات الله. وبطبيعة الحال فإن النبيّ كان ينفِّذ القرارات الإلهية أيضاً، ولكنْ حيث لا يكون لله قرارٌ كان النبيّ يتخذ قراره على أساس من عقله وتجربته البشرية واستشارة الآخرين ومشاركتهم في عقولهم. وحيث يكون لله حكمٌ يعمل النبيّ على فهم وتفسير هذا الحكم بميزان عقله وتجربته، ليعمل بعد ذلك على أساسه، بمعنى أنه حتّى في هذا المورد لم يكن اتّباع النبيّ للقرارات الإلهية اتباعاً أعمى. وعليه فإن مبادئ اتّخاذ النبي للقرارات كانت كثيرة، وإن النبي كان يمزج بين الوحي الإلهي والعقل والتجربة البشرية، وبذلك يحدِّد تكليفه. فإذا كان اتّباع

النبيّ يعني اتباعه في أسلوب اتخاذ القرار فإنّ بإمكاننا أيضاً أن نتّخذ قراراتنا من خلال مزج الوحي بالعقل (الفردي والجمعي) والتجربة البشرية.

نرى أن المسلمين قبل رحيل النبي وبعده قد اهتمّوا من خلال «الاجتهاد» ببسط التجربة النبوية الفقهية. ولكنْ حيث كان هذا البسط يقوم على الإدراك والفهم الناقص وغير الصائب للخاتمية، وكمال الدين، وكمال الفقه، وفلسفة التشريع، وسرّ حاجة الإنسان إلى الدين، وارتباط العقل والوحي بسائر الفرضيات الفلسفية والإلهية الهامة، فإنه لذلك لم يسلك الطريق الصحيح. ويبدو أن مشكلة المسلمين كانت تكمن في عدم فهمهم الصحيح لأخلاق الاجتهاد. وبعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران أُضيف مصدرٌ جديد لمصادر الأحكام السابقة، وهو «مصلحة النظام». وكان هذا يعني تحوُّلاً في أخلاق الاجتهاد. إلا أن إضافة هذا المصدر لم يقتصر على عدم حلّ المشاكل السابقة فحَسْب، بل أدّى بدوره إلى ظهور مشاكل جديدة أيضاً. إن تعليق الأحكام الفقهية وتجميدها مؤقّتاً من أجل «مصلحة النظام» يختلف عن طريقة التقنين المعهودة في العالم الجديد من ثلاث جهات هامّة للغاية، وهي:

الجهة الأولى: إن مصدر القانون في العالم الجديد هو «المصلحة العامة»، وليس «مصلحة النظام».

الجهة الثانية: إن «المصلحة العامة» إنما تكون معتبرةً في العالم الجديد في إطار قِيَم «الأخلاق الاجتماعية» أو «حقوق الإنسان»، بمعنى أن «الحقّ» و«القيمة الأخلاقية» في مقام التقنين يجب أن تكون متقدِّمةً على «المصلحة».

الجهة الثالثة: إن المصلحة العامة في العالم الجديد تكون هي المبنى لتشريع القانون، دون تعطيله.

وعليه فقد كان انتصار الثورة الإسلامية في إيران نوعاً من البسط الفقهي والسياسي للتجربة النبوية. إلاّ أن هذه التجربة قد تمّ بسطها في مسار خاطئ من ثلاث جهات، وهي:

الأولى: إن هذا البسط قد اقتصر على الجانب الفقهي فقط، وانفصل عن بسط التجربة النبوية في الجانب المعنوي والأخلاقي.

الثانية: في هذا البسط حلّتْ «المصلحة» محلَّ «الحقّ»، وتقدّمت عليه، وتمّ تعريف «الحقّ» على أساسٍ من «المصلحة»، وتمّ الاعتراف بـ «التفكير المصلحي» بوصفه المعيار الوحيد لتشخيص التكليف والمسؤولية.

الثالثة: لقد حلّتْ «مصلحة النظام» محلّ «المصلحة العامة».

وفي الحقيقة فإن الخطأ الذي صدر في هذا الشأن كان ناشئاً عن التشخيص الخاطئ لمباني اتخاذ القرار من قبل النبيّ وسلوكه في المجال السياسي.

من هنا لا يمكن اعتبار ظهور عنصر المصلحة في الفقه الشيعي دليلاً على صيرورة هذا الفقه عُرْفياً، أو عنصراً ممهّداً لقيام الديمقراطية، أو «آلية للانتقال نحو الحداثة وتحويل الفقه إلى قانون»[٢٩]. نحن نرى أن المصلحة التي تشتمل على مثل هذه الخصائص والآثار والتداعيات هي «المصلحة العامة»، وليست «مصلحة النظام». وإن تجاهل موارد الاختلاف بين هاتين المصلحتين يعتبر نوعاً من مغالطة الاشتراك اللفظي. إن صيرورة الفقه حكومياً وسياسياً لا يعني بالضرورة صيرورته ديمقراطياً. وإن الفقه العلماني المنفصل عن الأخلاق العلمانية سينتهي بنا إلى الأصولية والاستبداد الديني. هذا، بالإضافة إلى أن الحفاظ على مصلحة النظام يشكّل عنصراً هاماً لمخالفة الخصخصة بالمعنى الصحيح للكلمة، ويحول دون تنمية وتطوير المجتمع المدني، وازدهار الطبقة المتوسّطة، وتنمية مؤسسات المجتمع المدني، من جهةٍ؛ ويشكّل عنصراً هامّاً لدمج المؤسسات الدينية بالمؤسسات الحكومية، وإعادة إحياء الآليات التقليدية للمؤسسة الدينية، من قبيل: التعليم والقضاء وإدارة أمور المجتمع وأسلمة الأمور ما وراء الإسلامية، من جهةٍ أخرى. وفي الأساس فإن الدافع الرئيس لعلماء الدين من الثورة الإسلامية الإيرانية كان يرمي إلى إعادة هذه المؤسَّسات إلى أحضان الدين، والعمل على أسلمتها. وإن أسلمة الجامعات والمدارس أو أسلمة العلوم الإنسانية ليس له من معنىً أو مفهوم غير الحيلولة دون انتشار العلمانية العلمية وتبعاتها[٣٠]. ويمكن القول: إن فلسفة بناء المؤسسات الثورية في إيران المعاصرة وجوهر آليتها هو الحيلولة دون مسار الصيرورة العُرْفية.

وقد سبق أن ذكرنا أن المسار نحو الصيرورة العُرْفية في المجتمع الغربي قد بدأ

بصيرورة العلم والأخلاق، ولو أن هذا المسار قد بدأ في المجتمعات الأخرى من مبادئ أخرى فإن النتائج المترتِّبة عليه ستكون مختلفة قطعاً. ومضافاً إلى ذلك فإن التعليق المؤقَّت للأحكام الفقهية؛ من أجل الحفاظ على مصلحة النظام، لا ربط ولا علاقة له بصيرورة الفقه عُرْفياً. إن صيرورة الفقه عُرْفياً رهنٌ بتغيُّر «أسلوب» و«منهج» الاستنباط الفقهي أو أخلاق الاجتهاد، في حين أن التعليق المؤقَّت للأحكام الفقهية؛ من أجل الحفاظ على مصلحة النظام، يرتبط بمرحلة «تطبيق» الحكم الفقهي من قبل الدولة على مستوى المجتمع، والذي يقع بعد «استنباط» الحكم الشرعي بعدّة مراحل، بمعنى أن عنصر المصلحة لا يدخل على الفقه، وإنما يدخل على مرحلة تطبيق الأحكام الفقهية.

إن الفقهاء الذين يقولون بوجوب حفظ النظام، وتقدُّمه على سائر الأحكام الشرعية، يذهبون إلى القول بأن الأحكام الشرعية تنبثق عن إرادة الإله الشارع، أو بعبارةٍ أخرى: عن المصالح والمفاسد الغيبية، إلاّ أن هذه الأحكام ليست على نسق واحد من حيث الأهمِّية، وإن وجوب حفظ النظام أهمّ منها، بمعنى أنه عند التزاحم بين هذا الحكم وسائر الأحكام الشرعية في مقام التطبيق يكون هذا الحكم هو المقدَّم، وتكون سائر الأحكام الأخرى ساقطةً عن الفعلية مؤقَّتاً. وأين هذا من انبثاق القوانين الحقوقية من الإرادة والمصلحة الدنيوية للمواطنين (العلمانية الحقوقية)؟!

إن المقارنة بين هذين الأمرين ـ من وجهة نظرنا ـ والمقايسة بينهما قياسٌ مع الفارق.

والاختلاف الجوهري الآخر الموجود في البين يكمن في آلية وأسلوب تشخيص المصلحة. ففي الأنظمة العلمانية يتمّ تحديد المصلحة إما من طريق الرجوع إلى آراء الناس (الديمقراطية المباشرة)؛ أو من طريق مَنْ يمثِّل الناس (الديمقراطية التمثيلية)، وفي كلتا الحالتين يكون العقل الجمعي أو عقلاء القوم هي المرجعية لتشخيص المصلحة. إن هؤلاء العُقلاء يتَّخذون قراراتهم على أساس من قاعدة العقلانية العُرْفية (ما فوق الدينية)؛ في حين أن مرجعية تشخيص المصلحة في النظام الديني هم عقلاء الحوزة (سواء كانوا من المعمَّمين أم غيرهم)، حيث يتَّخذون قراراتهم على أساس

العقلانية الفقهية والحوزوية. وهذا في حدّ ذاته يُشكّل دليلاً مستقلاً لصالح القول بأن المصلحة مورد البحث في هذين النظامين تختلف عن الأخرى بشكلٍ كامل. وبهذا يتّضح أن مصلحة النظام لا تسهّل العبور إلى الحداثة، أو تسرّع من وتيرة الوصول إليها، بل إنها تشكّل عقبة كبيرة تحول دون تحقيق ذلك.

نضيف هنا أن تنقيح المناط الذي يتمّ الحديث عنه في الفقه لا يكون ذا قيمة عند الفقهاء التقليديين ما لم يصل إلى القطع واليقين، أو ما لم يكن منصوصاً. وعليه فإن مجرّد الاهتمام بالمصلحة في مقام «تطبيق» الحكم الشرعي لا يعني دخول عنصر المصلحة إلى التفكير الفقهي؛ لأن التفكير الفقهي ناظرٌ إلى مقام «استنباط» الحكم الشرعي، وبونٌ شاسع بين مقام الاستنباط وبين مقام التطبيق. إن الفقهاء الذين يؤكّدون على مصلحة النظام، وتأثير عنصر الزمان والمكان في الاجتهاد، يؤكّدون أيضاً على التزامهم بالفقه التقليدي الجواهري(٣١) بوصفه منهجاً صحيحاً في الاستنباط الفقهي أيضاً. وعليه لا يمكن اعتبار تأكيد هؤلاء الفقهاء على عنصر المصلحة في مقام تطبيق الأحكام بوصفه استبدالاً لـ «الفقه الجواهري» بـ «فقه المصلحة»، وإدخالاً لعنصر المصلحة في المنظومة الفقهية(٣٢).

٥. كلمةٌ أخيرة

إن حضور الدين في العالم المعاصر بشكلٍ حيوي يتوقّف على إعادة فتح أبواب السماء على الأرض. وبذلك سوف تتمّ إعادة الحوار بين السماء والأرض، وسوف يكون لله حضورٌ جديد في حياة البشر، وسوف يكلّمهم، وسوف يتولّى هدايتهم، وسوف يحصل الناس على إمكانية الاستماع إلى كلام الله ومحاورته واتّباع هَدْيه. إلاّ أن إعادة فتح أبواب السماء رهنٌ بالتفسير الصحيح للخاتمية. فإذا كانت الخاتمية تعني السكوت التشريعي لله تعالى بعد رحيل النبي ففي هذه الحالة سيفقد التديُّن في العصر الحديث مفهومه ومعناه، وسيؤدّي ختم النبوّة إلى ختم التديّن.

وأما إذا كان معنى الخاتمية أن الإنسان بعد رحيل النبيّ لا يعود بحاجة إلى «واسطة» أخرى تبلغه رسالة الله، وأن بإمكانه الاقتداء والتأسّي بخاتم الأنبياء

ومشاركته في تجربته، والعمل على بسط هذه التجربة، وبناء الارتباط المباشر مع الله، والتكلُّم معه، والحصول على رسالته، ففي مثل هذه الحالة يمكن اعتبار ختم النبوّة شرطاً ضرورياً للحضور الحيوي والمباشر للدين في العالم المعاصر.

إن الخاتمية تعني تخرّج الإنسان من مدرسة الأنبياء، إلاّ أن التخرُّج هنا لا يستلزم الاستغناء عن المعلّم وتعاليمه وتجاربه؛ لأن الذي يتمّ تعلُّمه في هذه المدرسة ليس مجموعة من أصول العقائد والقواعد الثابتة والتعبُّدية، وإنما تعرض قدوة وأسوة لبيان الطريق إلى التجربة الدينية وآداب الحياة طبقاً لهذه التجربة[٣٣]. إن حاجة الإنسان إلى الدين إنما ترتفع من خلال التجربة الدينية، وإن التجربة النبوية إنما تلبّي هذه الحاجة فيما لو لم تنقطع هذه الحاجة بعد رحيل النبي، وأن يستمر بسط هذه التجربة حتّى بعد رحيله. وإن بسط هذه التجربة في الفترة اللاحقة يقع على عاتق «مجتمع» المؤمنين، لا على عاتق شخص بعينه أو عددٍ من الأفراد بأشخاصهم. إن الخاتمية تعني استمرار التجربة الشخصية للنبي في إطار التجربة الجماعية للمؤمنين، لا بمعنى إحلال التجربة الشخصية لفردٍ أو صنفٍ أو طبقةٍ خاصّة محلّ تجربة النبي.

سبق أن ذكرنا أن الأخلاق متقدّمةً على الشريعة، ولازم تقدُّم الأخلاق على الشريعة في مقام الثبوت تقدُّم علم الأخلاق على علم الفقه في مقام الإثبات. وعليه لا يمكن بسط التجربة الفقهية النبوية دون بسط تجربته الأخلاقية، ولا يمكن بسط التجربة النبوية الأخلاقية دون بسط تجربته العقلانية ـ المعنوية. من هنا يمكن القول: إن بسط هذه التجارب من مقتضيات أخلاق التحقيق والتفكير الفقهي. كما يمكن القول: إن التجربة النبوية الفقهية قد تأثّرت إلى حدٍّ كبير بالعُرْف الذي عاصره النبيّ ﷺ، ولذلك لن يكون بالإمكان بسط هذه التجربة دون معرفة عميقة للعُرْف المعاصر للنبيّ. يجب أن يقترن بسط التجربة النبوية ببسط العقلانية والمعنوية ما فوق الدينية؛ لأن اتّباع الأنبياء الظاهريين إنما يكون مثمراً إذا كان مقترناً بفضيلتي العقلانية والمعنوية ـ وكلاهما ما فوق دينيتين ـ، واتباع النبيّ الباطني (العقل) أيضاً.

وكما سبق أن أشرنا فإن أحد أهم خصائص الاجتهاد المتمحور حول القدوة يتمّ فيه الفصل بين ذاتيات الشريعة وعُرْفياتها.

الهوامش

(١) إن الفصل والتفكيك بين الكمال في الحدّ الأدنى والكمال في الحدّ الأقصى من بين تعاليم الدكتور سروش. انظر في هذا الشأن: سروش، «دين أقلي وأكثري»، وذلك في: بسط تجربه نبوي: ١٠٧ ـ ١٠٨.

(٢) نهج البلاغة، الخطبة رقم: ٢٢٢.

(٣) لستُ متأكداً ممّا إذا كان هذا الكلام مضمون حديث شريف أم لا. ولكنّ معنى الآية في القرآن الكريم أن الله تعالى يتجلّى في آيات القرآن. وليس ذلك التجلّي سوى سماع كلمات الله تعالى منه مباشرة. كما جاء في أدعية الشيعة بشأن أهل البيت عليهم السلام أنهم: «مهبط الوحي ومختلف الملائكة». وممّا جاء بشأن السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام أن جبرائيل كان ينزل عليها مراراً وتكراراً بعد رحيل أبيها رسول الله صلى الله عليه وآله. وإذا كانت الملائكة تنزل على أهل البيت فإنها كانت تنزل حتماً بنداءٍ جديد من قبل الله تعالى.

(٤) يمكن الادّعاء ـ طبق الأصول ـ أن هذا هو شأن فلسفة التربية والتعليم دائماً، بمعنى أن معرفة واتباع تجارب الآخرين حتّى في مجال العلم والفلسفة وغيرهما يؤخذ على نحو الطريقية، وأن الغاية من التعليم والتربية في العلم هو تطوير المذاق العلمي، وأن الغاية في الفلسفة تكمن في تطوير المذاق الفلسفي، وهكذا.

(٥) إن من بين صفات الله تعالى ما جاء في الدعاء إذ يقال: «يا مَنْ سبقت رحمتُه غضبَه»، بمعنى أن الله هو الذي تتقدّم رحمته على غضبه، وإن تقدم الرحمة على الغضب يعني تحديد غضبه في إطار رحمته. إن الله يمكنه أن يوجب على نفسه أموراً، بل أوجب على نفسه ذلك، إذ يقول: **﴿كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾** (الأنعام: ١٢).

(٦) قيل في تعريف الحكمة: «الحكمة هي التشبُّه بالإله».

(٧) جاء في الحديث: «تخلّقوا بأخلاق الله». (بحار الأنوار ٥٨: ١٢٩).

(٨) انظر في هذا الشأن: سروش، قبض وبسط تئوريك شريعت «نظرية تكامل المعرفة الدينية»: ٣٤٤ ـ ٣٤٥، طهران، مؤسسه فرهنگي صراط.

(٩) انظر: هود: ٣٧؛ المؤمنون: ٢٧.

(١٠) انظر: الأنبياء: ٨٠.

(١١) انظر: الكهف: ٩٤ ـ ٩٨.

(١٢) انظر: النحل: ١٦.

(١٣) جاء في بعض الروايات أن الفرق بين الحكمة والنبوّة يكمن فقط في أن مشقة ومسؤولية الثاني أكبر، وأن الله تعالى قد خيَّر لقمان الحكيم بين الحكمة والنبوّة، فاختار الحكمة. (انظر: الميزان ١٦: ٢٢١؛ مجمع البيان ٨: ٤٩٤). وقال بعض الصوفيين في بيان الفرق بين التجربة النبوية والتجربة العرفانية: «إن النبي ذهب إلى المعراج وعاد، ولو كنتُ مكانه لما رجعتُ».

(١٤) وفي ذلك يقول القرآن: **﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لاَنْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ**

الْمُتَوَكِّلِينَ﴾ (آل عمران: ١٥٩).

(١٥) بحار الأنوار ١٠: ٢٢٦، ٣٥٦.

(١٦) قال الله تعالى حكايةً عن النبيّ الأكرمﷺ: ﴿قُلْ لاَ أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعاً وَلاَ ضَرّاً إِلاَّ مَا شَاءَ اللَّهُ وَلَوْ كُنتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لاَسْتَكْثَرْتُ مِنْ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ إِنْ أَنَا إِلاَّ نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (الأعراف: ١٨٨).

(١٧) وهذا هو صريح الحديث القائل: «ولا بعث الله نبيّاً ولا رسولاً حتّى يستكمل عقله، ويكون عقله أفضل من جميع عقول أمّته...». (الكافي ١: ١٢).

(١٨) البدعة عبارةٌ عن: «أن تدخل في الدين ما ليس فيه».

(١٩) عمد الدكتور سروش إلى تقسيم التجربة النبوية إلى نوعين أيضاً: الداخلية (الذاتية)؛ والخارجية (الموضوعية). (سروش، «بسط تجربه نبوي»، وذلك في: بسط تجربه نبوي: ١٥). إلاّ أن هذا التقسيم هو غير التقسيم المتقدِّم؛ لأن التجربة الداخلية والخارجية للنبيّ كلاهما من التجارب الوحيانية، وليسا من التجارب غير الوحيانية.

(٢٠) سوف نقف في دراسة أخرى على أن طريقة حلّ المعضلات الدينية أيضاً ليست ثابتة وأبدية دائماً، وأن الأحكام الدينية تنقسم بدورها أيضاً إلى قسمين: ثابتة أو أبدية؛ ومتغيّرة أو مؤقتة.

(٢١) انظر في هذا الشأن: سروش، (خاتميت پيامبر ـ ٢)، وذلك في: بسط تجربه نبوي: ٨٣ ـ ١١٢.

(٢٢) لقد عمد (بازيل ميتشل)(Mitchell)، ١٩٨٠: ١٤٧ ـ ١٥٦، إلى الفصل بين نوعين مختلفين من الأخلاق الدينية، وأطلق على النوع الأول اسم (الأخلاق المتمحورة حول القانون)، وعلى النوع الثاني اسم (الأخلاق المتمحورة حول القدوة). ثم عمد إلى دراسة الانتقادات التي أثارها فلاسفة الأخلاق حول الأخلاق المتمحورة حول الأسوة والقدوة الدينية وغير الدينية. كما كان لبعض المفكرين المسلمين، من أمثال: الشاه ولي الله الدهلوي وإقبال اللاهوري، مثل هذا الرأي بشأن ماهية الاجتهاد أيضاً. وقال الدكتور سروش في هذا الشأن: «إن جوهر كلام الشاه ولي الله الدهلوي هو أن قول وفعل النبيّ تجاه قومه إنما ينطوي على قيمة التأسّي والاقتداء فقط، وليس لتطبيقها في جميع الأمكنة والأزمنة وعلى جميع الأجيال وتطبيقها واتباعها حذو القذّة بالقذّة. وإنما هي مجرّد مصاديق لأصول عامة وكلّية. وإن على كلّ قوم أن يبحثوا عن مصاديق الأصول العامة التي تناسبهم. وهذا ما ذهب إليه الراحل إقبال اللاهوري في باب الاجتهاد في الفروع أيضاً... وشرط الاجتهاد هو النظر إلى سُنّة النبي بعين القدوة والأسوة المحدودة» (سروش، (خاتميت پيامبر ـ ١)، وذلك في: بسط تجربه نبوي: ١٢٣).

(٢٣) يقول الدكتور سروش في هذا الشأن: «لو ألقينا نظرةً على عامّة المسلمين لوجدنا أن هويتهم مرتبطة تماماً بالنصّ، وكان مرجعهم على الدوام يتمثَّل في الكتاب والسنّة. بَيْدَ أن النوادر الذين خاضوا التجربة المباشرة لم يكونوا من القائلين بمحورية النصّ منذ البداية. وفي الحقيقة لم يكن لتأويل النصّ غير هذا المعنى. يبدو أن أصحاب التأويل كانوا متمسكين بالنصّ، ولكنهم في الحقيقة كانوا يركنون النصّ جانباً، وبطبيعة الحال فإن هذا الوضع كان يختلف شدّةً وضعفاً» (سروش، «إيمان وأميد»، وذلك في: أخلاق خدايان: ١٤٠).

(٢٤) من الجدير أن نعلم أن الفقهاء الذين يجتهدون في إطار الفقه التقليدي يتمسكون في بعض

الحالات النادرة جداً بـ «الذوق الفقهي» أيضاً. إلاّ أن هذا التمسك في مقام الفهم أو تفسير النصوص الدينية واستنباط الأحكام الفقهية لا ربط له بالعالم الجديد، بل يخصّ المورد الذي يخلو من كلّ نصّ. على سبيل المثال: انظر في هذا الشأن: فتاوى السيد الخوئي والشيخ التبريزي بشأن مرجعية وقضاء المرأة، وفتوى الشيخ صانعي في استنساخ الإنسان. وبالإضافة إلى ذلك فإن بعض الفقهاء يعتبر «الشمّ الفقهي» واحداً من معايير الأعلمية. إلا أن هذا الذوق والشمّ الفقهي إنما ينتج عن التعمُّق والتوغُّل في الآيات والروايات الفقهية، وليس نتاج الرجوع المتكرِّر إلى الله وإقامة الحوار الجديد بين السماء والأرض. انظر في هذا الشأن: (عدالت نجاد، «باب مسدود اجتهاد»، اندر باب اجتهاد: درباره كارآمدي فقه إسلامي در دنياي إمروز: ٦٤، تصحيح: سعيد عدالت نجاد، طهران، انتشارات طرح نو).

(٢٥) وهذا ما تدلّ عليه هذه الآيات بوضوح: **﴿لاَ يَنْهَاكُمْ اللهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ◆ إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾** (الممتحنة: ٨ ـ ٩).

(٢٦) لقد خاطب الله تعالى المسلمين في القرآن قائلاً: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَنْ لاَ تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللهَ إِنَّ اللهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾** (المائدة: ٨).

(٢٧) روي عن الإمام جعفر الصادق‏‏ أنه قال: «ما عُبد الله بشيء مثل البداء» (الكافي ١: ١٤٦). وفي روايةٍ أخرى عنه‏ أنه قال: «ما عُظِّم الله بمثل البداء» (المصدر نفسه). والبداء يعني أن الله يغيِّر حكمه السابق ويستبدله بحكمٍ جديد. وإن هذا التغيير لا يقتصر على الأمور التكوينية، بل يشمل الأحكام الشرعية أيضاً. وإن هذه العملية التغييرية لا تتوقَّف بختم النبوّة ورحيل النبي الأكرم‏. وقال الشيخ الصدوق في تفسير البداء: «ليس البداء كما تظنه جهال الناس بأنه بداء ندامةٍ ـ تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً ـ، ولكن يجب علينا أن نقرّ لله عزَّ وجلَّ بأن له البداء، معناه أن له أن يبدأ بشيءٍ من خلقه، فيخلقه قبل شيء، ثم يعدم ذلك الشيء، ويبدأ بخلق غيره، أو يأمر بأمرٍ ثم ينهى عن مثله، أو ينهى عن شيء ثم يأمر بمثل ما نهى عنه، وذلك مثل: نسخ الشرائع، وتحويل القبلة، وعدّة المتوفى عنها زوجها، ولا يأمر الله عباده بأمر في وقتٍ ما إلاّ وهو يعلم أن الصلاح لهم في ذلك الوقت في أن يأمرهم بذلك، ويعلم أنّه في وقت آخر الصلاح لهم في أن ينهاهم عن مثل ما أمرهم به. فإذا كان ذلك الوقت أمرهم بما يصلحهم، فمَنْ أقر لله عزَّ وجلَّ بأن له أن يفعل ما يشاء، ويؤخِّر ما يشاء، ويخلق مكانه ما يشاء، ويؤخِّر ما يشاء كيف يشاء، فقد أقرّ بالبداء، وما عظم الله عزَّ وجلَّ بشيءٍ أفضل من الإقرار بأن له الخلق والأمر، والتقديم والتأخير، وإثبات ما لم يكن، ومحو ما قد كان. والبداء هو ردٌّ على اليهود؛ لأنهم قالوا: إن الله قد فرغ من الأمر [التكوين والتشريع]، فقلنا [نحن الشيعة]: إن الله كل يوم في شأن، يحيي ويميت، ويرزق، ويفعل ما يشاء». (نقلاً عن: بحار الأنوار ٤: ١٠٨ ـ ١٠٩). وجاء في روايات البداء أنه من مكنون ومخزون علم الله، فعن أبي عبد الله‏ أنه قال: «إن لله علمين: علم مكنون مخزون لا يعلمه إلاّ هو، من ذلك يكون البداء». (المصدر

السابق: ١١٠). وعليه فإن البداء بالنسبة إلى الله تعالى لا ينشأ عن «جهل»، ولا عن «ندم»، بل على العكس من ذلك تماماً، إنه ينشأ عن القدرة والحكمة. كما رُوي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «لولا آيةٍ في كتابِ الله لأخبرتكم بما كان وبما يكون وبما هو كائنٌ إلى يوم القيامة، وهي هذه الآية: ﴿**يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ**﴾». (بحار الأنوار ٨٩، كتاب القرآن، الباب الثامن). وفي التعاليم الإسلامية يُعتبر «النسخ» تعبيراً آخر عن البداء. يستطيع الله تعالى، بمعنى أنه قادر ويحقّ له، أن ينسخ أحكامه، وإن هذه القدرة وهذا الحقّ لا يزول بختم النبوّة ورحيل النبي، وإنْ كانت طريقة وأسلوب إبلاغ النسخ وتغيير حكم الله تعالى إلى الناس يختلف بفعل ختم النبوّة وبعد رحيل النبي.

(٢٨) إن النبي ـ على سبيل المثال ـ قد أيَّد الكثير من الآداب والسنن والتقاليد الشائعة في المجتمع الذي عاش فيه. إلاّ أن أتباع النبي يمكنهم أن يتعاطوا مع هذا التصرُّف الصادر عن النبيّ بطريقتين:

١ـ طريقة تعاطي أنصار الاجتهاد المتمحور حول القانون مع هذا التصرّف الصادر عن النبيّ هو أن النبي بتأييده لهذه التقاليد والسنن قد أضفى عليها الشرعية إلى الأبد، بمعنى أنه يحوّل التقاليد والسنن المحلية والتاريخية إلى سنن وتقاليد عالمية وما فوق تاريخية. ومن هنا يتعيَّن على المسلمين أن يعتبروا تقاليدهم وسننهم الاجتماعية وسائر التقاليد والسنن الاجتماعية الأخرى كلها بدعاً، باستثناء تلك التقاليد والأعراف التي أيَّدها النبي بحكم عيشه ضمن أجوائها.

٢ـ وأمّا طريقة تعاطي أنصار الاجتهاد المتمحور حول القدوة مع هذا التصرّف من قبل النبيّ فهو أن دين الإسلام لم يكن ليخالف التقاليد والسنن السائدة في عصر رسول الله، وأن الأصل الأوّلي في التعاطي مع التقاليد والسنن في كلّ مجتمع يقوم على أن تلك التقاليد والسنن مشروعة، إلا إذا قام الدليل في الدين المطلق على خلافها. وإن مجرّد تأييد النبي لتقاليد وأعراف المجتمع القبلي في صدر الإسلام لا يحمل أيّ دلالةٍ على عدم مشروعية الأعراف والتقاليد الأخرى السائدة في المجتمعات الحديثة.

(٢٩) انظر في هذا الشأن: صالح پور، «دين دمكراتيك حكومتي»، وذلك في: مدارا ومديريت: ٤٩٦، طهران، مؤسسه فرهنگي صراط؛ صالح پور، «فرايند عرفي شدن فقه شيعي»، وذلك في: مدارا ومديريت: ٦١١ ـ ٦٣٠؛ صالح پور، «إمام خميني، فقه دوران گذار، أز فقه جواهري تا فقه المصلحة»، كيان: ٢٦ ـ ٣٧، ٤٦.

(٣٠) في ما يتعلق بإمكان وضرورة أسلمة الجامعات انظر: ملكيان، «تأمُّلاتي چند در باب إمكان وضرورت إسلامي شدن دانشگاه»، وذلك في: راهي به رهائي: جستارهائي در عقلانيت ومعنويت: ٥٢ ـ ٧٣، طهران، نشر نگاه معاصر. وفي ما يتعلق بأسلمة العلوم انظر: ملكيان، «علم ديني»، وذلك في: راهي به رهائي: جستارهائي در عقلانيت ومعنويت: ٨١ ـ ٩٢.

(٣١) نسبة إلى كتاب (جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام)، لمؤلِّفه: الشيخ محمد حسن النجفي. المعرِّب.

(٣٢) انظر: صالح پور، «إمام خميني، فقه دوران گذار، أز فقه جواهري تا فقه المصلحة»، كيان: ٢٦ ـ ٣٧، ٤٦. قال الأستاذ صالح پور: «يمكن لنظرية ولاية الفقيه المطلقة أن تقرأ بشكلٍ ليُستنبط منها نوع من أنواع الدولة الحديثة... وبعد عرض القراءة المنتقاة عن هذه الولاية يمكن اعتبار «الولاية» مساوية

لـ «السلطة» والسيادة (sovereignty). كما أن اعتبار هذه الولاية «مطلقة» لا يتزاحم مع الدولة الحديثة؛ لأن السلطة بطبيعتها مطلقة... هل يمكن في الانتقال والعبور إلى الحداثة وفي إطار النقد الحديث اتخاذ بوتقة لتحويل «الفقه» إلى «قانون»، وتكون نتيجة ذلك تحويل «الولاية المطلقة للفقيه» إلى «سيادة للقانون»، وتحوّل منظومتنا الفقهية إلى منظومة حقوقية عُرْفية؟ أرى أن هذه البوتقة ـ التي هي ليست سوى عنصر «المصلحة» ـ موجودةٌ في فكر الإمام [الخميني]، ومن هنا اخترْتُ لمقالتي هذه عنوانها الفرعي (من الفقه الجواهري إلى فقه المصلحة).... وقد أوضحتُ كيف يمكن لعنصر المصلحة أن يعمل بوصفه أهم عنصر بوتقة (secularizer) لعولمة الأمور على تحويل المنظومة الفقهية إلى منظومة حقوقية عُرْفية». (المصدر السابق: ٢٨).

إلاّ أن التجربة التاريخية أثبتت أن هذا التصوّر لم يكن أكثر من توهّم، وأن دخول عنصر المصلحة إلى منظومة الفقه قد تحوّل إلى أهم عقبة أمام تحويل الفقه إلى منظومة حقوقية عُرْفية. والسرُّ في ذلك يكمن في أن عنصر المصلحة لا يدخل في المنظومة الفقهية، وإنما يُلحظ في مقام تطبيق الأحكام الفقهية فقط. وبالإضافة إلى ذلك فإن المصلحة التي تعمل على تحويل النظام المعياري إلى منظومة حقوقية عرفية هي «المصلحة العامة»، وليست «مصلحة الإسلام» أو «مصلحة النظام». ثمّ إن هذه المصلحة ليست «مطلقة»، فليست هي فصل الخطاب، وإنما هي مؤطّرة بالإطار الأخلاقي الذي عبّر عنه الأستاذ صالح پور تحت عنوان (أدب القانون)، واستفاد منه لبيان مواطن الاختلاف بين الفقه والقانون. فلو اقتضت مصلحة الإسلام أو النظام فإن الفقهاء سيقفون بوجه مسار تحديث المجتمع وصيرورته عُرْفياً بكل ما أوتوا من قوّةٍ، فما ظنك بما لو طال الأمر صيرورة الفقه عُرْفياً. والأعجب من ذلك ادعاؤه أن السيادة في الدولة الحديثة مطلقة.

(٣٣) في ما يتعلق بشبهة العلمانية واستغناء البشر عن الأنبياء انظر: سروش، «ريشه در آب است: ن امي به كارنامه كامياب پيامبران»، وذلك في: مدارا ومديريت: ٤٠٧ ـ ٤١٢، حيث يقوم الدكتور سروش بالفصل بين نوعين من الاستغناء المذموم والاستغناء الممدوح، معتبراً العلاقة القائمة بين النبيّ والناس من قبيل: العلاقة القائمة بين الطبيب والمريض، أو الأستاذ والتلميذ، ويرى أن هذا التفسير لختم النبوّة لا يستلزم ختم التديُّن.

مَدَيات شمولية القرآن الكريم

ـ القسم الثاني ـ

د. مصطفى كريمي(*)

ترجمة: حسن مطر

٣ـ نقد الآراء

لقد عمد الشيخ معرفت‏ﷺ إلى رفض كلا الاتجاهين اللذين ينحيان إلى الإفراط والتفريط في ما يتعلَّق ببيان رقعة القرآن؛ فرفض الاتجاه القائل بالحدّ الأعلى في بيان هذه الرقعة؛ كما رفض الاتجاه القائل بالحدّ الأدنى أيضاً، وقام بنقدهما.

أـ نقد الاتجاه القائل بالحدّ الأعلى

لقد ركز الأستاذ معرفت‏ﷺ أكثر كلامه على جامعية القرآن الكريم في ما يتعلَّق بنقد الاتجاه القائل بالحدّ الأعلى، وهو الاتجاه القائل بأن القرآن الكريم يشتمل على جميع العلوم، حيث يرى عدم وجود دليل أو شاهد على هذا الادّعاء.

إن **السؤال الأول** الذي يتمّ توجيهه إلى أصحاب هذا الرأي هو: كيف يمكن إثبات القول بأن جميع العلوم والصناعات والاختراعات والاكتشافات الراهنة، والآخذة في الازدياد، إنما كان بفعل استنباطها من القرآن الكريم؟! ولماذا لم يتوصل المتقدمون إلى هذه الاختراعات والاكتشافات، ولم يلتفت لها المتأخِّرون؟ ومتى تحدّث القرآن الكريم عن المثلَّثات، أو رقّة الهواء، أو كيفية اختراع الكلام؟!

وثانياً: كما تقدَّم أن ذكرنا فإنه ليس من شأن القرآن أن يتدخل في أمور تتعلق

(*) عضو الهيئة العلميّة في مؤسَّسة الإمام الخمينيّ التعليميّة والتحقيقيّة.

باكتشافات واختراعات البشر، بل لا معنى حتى إلى هدايتهم في هذا الاتجاه؛ لأن الله قد منح الإنسان العقل والذكاء والقدرة على التفكير، وذلك منذ اليوم الأول الذي قال فيه: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ (البقرة: ٣١)، والأسماء هنا تعني حقائق الأشياء، بمعنى أن الله قد وهب الإنسان القدرة على معرفة جميع حقائق الوجود. وهذا هو المتوقَّع من الله سبحانه وتعالى، وإن على الإنسان في الأصل أن يُثبت جدارته في خلافة الله في الأرض، وذلك بأن يكون مبدعاً من تلقاء نفسه، وعليه لا معنى للقول بأن على الإنسان أن يستعين بالشرع ليدرك حقيقة المثلَّثات والهندسة الوراثية أو القول بالقانون الرياضي الكذائي، فليس هذا من مهامّ الشريعة. ولا شأن للإسلام بأن يحدِّد للإنسان الواسطة النقلية التي يتعيّن عليه استخدامها في السفر، أو ما هو نوع الثياب التي يلبسها؟ وإنما غاية ما يقوله في هذا الشأن هو أن تكون من طريق الحلال، وأن لا يكون فيها إسرافٌ أو تبذير، وأن لا تكون من طريق العدوان أو انتهاك حقوق الآخرين. لقد جاء الإسلام ليعمل على تعديل حياة الإنسان، وأن يكون الإنسان وسطياً في حياته، فلا يتعامل مع الآخرين بإفراطٍ أو تفريط، أو أن يعتدي عليهم أو يُقصِّر في أداء حقوقهم. إن وظيفة الشرع تتلخَّص في أن يرسم برنامجاً يضمن للإنسان حياة سليمة. فالإسلام إنما جاء لسعادة الإنسان، بمعنى أن يهديه لكي يعيش السعادة في هذا العالم، وتكون سعادته في هذه الدنيا مقدّمة لسعادته في الآخرة. وهذا يتوقَّف بدوره على أن تكون له حياةٌ سليمة، وأن يكون العدل هو الحاكم في المجتمع، وأن لا يتطرَّق إليه الظلم والجور. ولذلك يتمّ تشريع القوانين والأحكام في هذا الإطار، ولا يكون له شأن في بيان حقيقة الأوكسجين، وطريقة الاستفادة منه، وما إلى ذلك.

وثالثاً: إن هذا الرأي لم يقدِّم أي دليلٍ مُتْقَن على إثبات مدّعاه. وإن استدلاله ببعض الآيات والروايات لم يكن صحيحاً. وهذا يتَّضح من خلال الالتفات إلى الأمور التالية:

١ـ إن عبارة الآية القائلة: ﴿وَتَفْصِيلاً لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ شبيهةٌ بما ورد في الآية ١١١ من سورة يوسف، قد وردت كصفة للتوراة أيضاً، والحال أننا لا نؤمن بأن التوراة تشتمل على بيان كلّ شيء، حتّى ما كان من قبيل: الأحكام الضرورية؛ إذ لو كانت

التوراة قد بيّنت تفصيل كل شيء لما كانت هناك حاجةٌ إلى نزول كتاب سماوي آخر، أو شريعة لاحقة.

٢ـ إن الآية ٨٩ من سورة النحل بصدد إتمام الحجّة على الكافرين، حيث يؤتى في يوم القيامة بكلّ نبيٍّ ليكون شاهداً على أعمال أمته، ويأتي النبيُّ الأكرم‏ﷺ ليكون بدوره شاهداً على هذه الأمّة أيضاً؛ لأن الكتاب والشريعة التي نزلت عليه كانت هي الأكمل، وإن القرآن قد اشتمل على بيان كلّ شيء: ﴿**وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيداً عَلَيْهِمْ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيداً عَلَى هَؤُلاَءِ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ**﴾ (النحل: ٨٩)، أي إننا لم نترك في هذا الكتاب نقصاً في بيان الوظائف والتكاليف الشرعية؛ ليكون كتاب هداية ورحمة وبشارة للمسلمين. وعليه، بملاحظة شأن نزول هذه الآية والمخاطبين بها، وكذلك بدايتها ونهايتها، يتّضح أن المراد من ﴿**تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ**﴾ هو الشمولية والجامعية لأحكام الشرع. في هذا النوع من الكلام يجب النظر إلى الموقع والظرف والحالة التي يكون عليها المتكلّم بهذا الكلام. إن الذي ادَّعى أن القرآن بيانٌ لكل شيء لم يكن مستنداً على عرش التكوين، فلو كان مستنداً على عرش التكوين، وقال: لقد جئتكم بكل ما تحتاجون إليه، أمكن القول بأن جذور العلوم التجريبية والرياضية وجميع الاكتشافات والاختراعات البشرية في الحدّ الأدنى موجودةٌ في القرآن، بَيْدَ أنه إنما قال هذا الكلام عندما كان مستنداً إلى مقام التشريع، وعليه يكون المعنى أنه قد بيَّن كل شيء يتعلق بالدائرة التشريعية من الأصول والفروع. وهذا بمنزلة ما لو قام فقيهٌ بتأليف كتابٍ، وقال لمقلّديه: «لقد كتبتُ لكم في هذا الكتاب كلّ ما تحتاجون إليه»، فهو إنما يقول هذا الكلام عندما يكون متربّعاً على عرش الفقاهة، كما هو الحال بالنسبة إلى كتاب «مَنْ لا يحضره الفقيه»، أو عندما يقول محمد بن زكريا الرازي: أكتب كتاباً يشتمل على جميع ما يحتاجه الناس، ومن هنا فقد ألف كتاب «مَنْ لا يحضره الطبيب»، بمعنى أنه يشتمل على كلّ ما يحتاج له الناس في الطبّ. والدليل على ذلك أنه إنما قال ذلك الكلام عندما كان متربّعاً على عرش الطبابة[1].

٣. يبدو من ظاهر الآية الكريمة القائلة: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلاَ طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلاَّ أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ (الأنعام: ٣٨) أن المراد من كلمة «الكتاب» فيما هو كتاب التكوين في ما يتعلَّق بالعلم الإلهي الأزلي. إن مراد هذه الآية أن الله مشرفٌ على جميع الكائنات والمخلوقات، وأن لا شيء منها خارج دائرة علمه الأزلي، وأن عاقبة جميع الأشياء هي العودة إلى الله. كما لا ربط لقوله تعالى: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لاَ يَعْلَمُهَا إِلاَّ هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلاَّ يَعْلَمُهَا وَلاَ حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الأَرْضِ وَلاَ رَطْبٍ وَلاَ يَابِسٍ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ (الأنعام: ٥٩) بجامعية القرآن الكريم وإعجازه؛ لأنه يذكر الكتاب المبين، وليس القرآن، والمراد هو أن جميع الكائنات وسلوكها وأفعالها ثابتةٌ ومسجَّلة في علم الله الأزلي، ولها حضورٌ بالفعل. وهذه الآية لا تقول: إننا ذكرنا كل شيء في القرآن.

٤. إن مراد عبد الله بن مسعود من قوله: «أنزل في هذا القرآن كل علم، وكل شيء قد تبيَّن لنا في القرآن»[٢] إنما يتعلق بالعلوم التي كان يعرفها، وهي العلوم والمعارف الدينية، والمراد من الأولين والآخرين والسابقين واللاحقين هم الأنبياء وشرائعهم، وإن جميع ما ورد فيها قد ورد في القرآن أيضاً.

ب. نقد الاتجاه القائل بالحدّ الأدنى

على الرغم من أن الشيخ معرفت لا يرتضي الاتجاه القائل بالحدّ الأعلى في ما يتعلَّق بجامعية القرآن الكريم، إلاّ أنه في الوقت نفسه لا يرضى أيضاً بتضييق دائرة القرآن الكريم بالاستناد إلى الأسلوب الخارج عن النصّ، وإظهار القرآن ـ على حدّ تعبيره ـ ذا مساحة ضيِّقة للغاية. يذهب سماحته إلى الاعتقاد بإننا وإنْ قلنا بأن وظيفة الشارع لا تكمن في التدخُّل بالأمور التي يمكن للإنسان أن يتوصّل إليها بعقله وذكائه، ولكنّنا لا نستطيع تسرية هذا الكلام إلى الأمور الشرعية أيضاً. فلا يصحّ ـ مثلاً ـ القول: إن باستطاعتنا نحن البشر أن نصل إلى حقيقة المسائل المتعلّقة بالحكومة والتعزيرات والحدود والقصاص والكثير من أبواب المعاملات والأحكام، من قبيل: عدّة الطلاق والحيض والنفاس، وذلك من خارج جامعيّة القرآن الكريم[٣]؛ لأن القرآن

الكريم معجزةٌ إلهية في بُعْده التشريعي أيضاً[٤].

٤. مساحة وحدود القرآن الكريم

يُعبَّر عن السعة المكانية لرقعة بيان القرآن الكريم بالعالمية، وعن السعة الزمانية لهذه الرقعة بالخلود. يذهب الأستاذ معرفت‌ﷺ إلى الاعتقاد بأن القرآن قد ذهب مرحلة بعد مرحلة ليخرج من الدائرة الزمنية لعصره، ويوسّع من دائرة التحدّي، لتتجاوز العرب، وتشمل البشرية بأسرها إلى الأبد، فيتحدّى الجميع أن يأتوا بمثله. قال تعالى: **﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لاَ يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾** (الإسراء: ٨٨). وبذلك تكون هذه الآية قد حسمت الموقف، وشملت الجميع بهذا التحدّي؛ ليطال جميع الإنس والجنّ، على نحو العموم الأفرادي والأزماني[٥].

إن النبي الأكرمﷺ في بيان البطن للقرآن الكريم، حيث قال: «ما في القرآن آية إلاّ ولها ظهر وبطن»[٦]، كان يحمل هاجس أن القرآن ينزل في مناسبات خاصّة، وحيث إن كل آية تنظر إلى مناسبتها الخاصة فإنها ستكون خاصّةً بأولئك القوم أو ذلك الزمن، وتكون بالتالي مقيّدة بالقيد التاريخي الخاصّ بها، في حين يجب على الناس استنباط الرسالة العالمية للقرآن من خلال التعمُّق في بطن الآية. وقال الإمام الباقر‌ﷺ عندما سُئل عن هذه الرواية: «ظهره تنزيله، وبطنه تأويله»[٧]، بمعنى أنه يجب استخراج المفهوم العام من صُلْب الآية؛ للوصول إلى أهدافها وغاياتها ومآلاتها.

وقد رُوي عن النبيّ الأكرمﷺ أنه قال: «له نجومٌ، وعلى نجومه نجوم»[٨]، وهذا يعني إمكان الحصول من الآيات على ما لا نهاية له من المفاهيم والحقائق. وقد تتجلى هذه الحقائق الكامنة في آيات القرآن الكريم في عصر ازدهار العلم بعد ظهور الإمام الحجّة صاحب العصر والزمان‌ﷺ[٩].

أ. الرقعة والمساحة الموضوعية للقرآن الكريم

هل تقتصر الرقعة والمساحة الموضوعية لبيانات القرآن الكريم على أصول

الشريعة فقط، أم تذهب إلى أبعد من ذلك؟ إن الأستاذ معرفت رحمه الله لا يحصر دائرة القرآن بالأحكام والشريعة فقط، من هنا فإنه، إلى جانب الإعجاز التشريعي للقرآن الكريم[١٠]، يذهب ـ خلافاً لبعض الآراء ـ إلى الاعتقاد بالإعجاز العلمي للقرآن الكريم أيضاً، وأن جانباً من هذا الإعجاز يظهر بفعل التقدُّم العلمي، حيث تنكشف بعض الأسرار العلمية للقرآن على مرّ الزمن[١١]. وبالتالي يدرك الناس أن هذا الكلام وهذه الأسرار لا يمكن إلاّ أن تكون صادرةً عن خالق هذا الكون[١٢].

وبطبيعة الحال فإن الأستاذ معرفت يعتقد أن إشارة القرآن إلى المسائل العلمية لم تكن هي المقصودة بالذات، وإنما يأتي عَرَضاً من باب المنّة والتفضُّل. فالمتكلم حيث يكون محيطاً بأسرار الخلق حتى إذا تحدّث في بُعْدٍ معيّن وشأن خاص يخرج أحياناً من تضاعيف عباراته كلامٌ يحكي عن هذه الإحاطة والعلم المفعم[١٣]. من هنا فإن القرآن الكريم قد بيَّن المسائل العلمية على نحوٍ مجمل ومبهم، بحيث إنه على طول التاريخ، وكلما حصل تقدُّمٌ علمي، لا يرى العلماء تعارض القرآن مع النظريات العلمية. إن هذه اللغة العالمية للقرآن هي في حدّ ذاتها تنطوي على جهة إعجازية لا تتشابك مع النظريات العلمية؛ لأن هذا من شأنه أن يتعارض مع الهدف التربوي للقرآن الكريم[١٤].

ب ـ النسبة بين مساحة القرآن ومساحة الإسلام

يرى الأستاذ معرفت أن النسبة المنطقية بين المساحة المفهومية للقرآن والمساحة المفهومية للإسلام هي نسبة العموم والخصوص من وجهٍ؛ لأن السنّة، بالإضافة إلى القرآن، تعتبر مصدراً من مصادر الدين من جهةٍ؛ ومن جهةٍ أخرى قد اشتمل القرآن الكريم على المسائل العلمية أيضاً، ولكنها لم تكن هي المقصودة بالكلام بالذات، وإنما تأتي في السياق عَرَضاً. وقد قال الشيخ معرفت بهذا الشأن: «إن القرآن الكريم إذا تعرَّض للمسائل العلمية فإن هذه المسائل العلمية لم تكن هي المقصودة بالكلام، وإنما تأتي بشكل عَرَضي. فحيث يكون المتكلم مهيمناً على أسرار الخلق قد تظهر أحياناً على كلماته ـ حتى إذا كان يتحدَّث في بُعْدٍ خاصّ ـ عبارات تحكي عن علمه

الجمّ، ولا يفهمها إلاّ بعض المخاطبين المتميِّزين من العلماء»[١٥].

ج ـ نسبة مساحة القرآن إلى مساحة السنّة

إن مرادنا من السنّة لا يقتصر على ما ورد إلينا من قبل المعصومين﴿ع﴾ فقط، بل تشمل علم هؤلاء العظام أيضاً. يرى الشيخ معرفت﴿رح﴾ أن النسبة المنطقية القائمة بين مساحة القرآن والسنّة هي نسبة العموم والخصوص المطلق، بمعنى أن السنّة أعمّ من القرآن الكريم؛ إذ على الرغم من تحديد جامعية القرآن الكريم بعموميات الدين، إلاّ أن سماحته لا يُجرِّد النبي الأكرم﴿ص﴾ والأئمة الأطهار﴿ع﴾ من جميع العلوم. وممّا قاله في هذا الشأن: «إن الإمام الصادق﴿ع﴾ حيث يتربَّع على سدّة التشريع بوصفه مشرِّعاً لا يمكن القول بخلوّه من سائر العلوم... وإن النبيّ الأكرم﴿ص﴾ الذي هو العقل الأكمل لا يمكن القول بشأنه: إنه لا يعلم جميع المسائل، وإنما يقتصر علمه على خصوص المسائل الشرعية. لا يمكن أن يكون الأمر كذلك، بل هو عالمٌ بجميع الأمور، ولكنه غير مكلَّفٍ ببيانها»[١٦].

تقديمٌ إلى الأستاذ

إن من الخصائص البارزة لأستاذنا العزيز الشيخ معرفت﴿رح﴾ قبوله النقد، وتشجيع تلاميذه، وتأكيده على هذه الناحية[١٧]. من هنا فإنني أطلب الإذن من روحه، وأستعرض بعض المسائل بشأن جامعية القرآن الكريم، مستنداً في ذلك إلى الروايات المستفيضة والمعتبرة التي لم يتمّ الالتفات إليها. يعود سبب جرأتي على طرح هذه المسائل ـ بالإضافة إلى اتّباع السيرة العلمية والعملية لأستاذنا العزيز ـ هو أنّني في لقاءٍ كان لي مع سماحته قلتُ له: أرى أن جامعية القرآن الكريم بسعة علم النبي الأكرم﴿ص﴾ والأئمة الأطهار﴿ع﴾، فقال: هل لديك دليلٌ على هذا الكلام؟ وعندما عرضْتُ عليه أدلتي باختصار لم يقُمْ برفضها. ولذلك فإنني أستعرض أدلتي هنا ضمن نقطتين:

النقطة الأولى

ليس هناك من شَكٍّ في أن القرآن لا يشمل بدلالته اللفظية جميع أصول الأمور

الدينية والإرشادية، ناهيك عن أن يكون مشتملاً على كلّ شيء. وفي روايةٍ أن القرآن الكريم لم يُشِرْ ببيانه اللفظي حتّى إلى عدد ركعات الصلاة اليومية الواجبة، رغم أنها على ما جاء في الأحاديث: «عمود الدين، إنْ رُدّت رُدّ ما سواها، وإنْ قُبلت قبل ما سواها». ففي رواية أبي بصير، عن أبي جعفر، في قول الله تعالى: ﴿**أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ**﴾ (النساء: ٥٩)، قال: نزلت في عليّ بن أبي طالب، قلتُ له: إن الناس يقولون لنا: فما منعه أن يسمّي علياً وأهل بيته في كتابه؟ فقال أبو جعفر قولوا لهم: إن الله أنزل على رسوله الصلاة، ولم يُسَمِّ ثلاثاً ولا أربعاً، حتى كان رسول الله هو الذي فسَّر ذلك لهم...»[١٨].

وجاء في روايةٍ أخرى أن الله قد بعث أربعاً وعشرين ومئة ألف نبيّ[١٩]، ولكنه لم يذكر منهم سوى ستّةٍ وعشرين بالاسم، وأربعةٍ بالصفة. وقد أشار القرآن نفسه إلى أنه لم يذكر من قصص جميع الأنبياء سوى النَّزْر القليل منهم؛ إذ يقول تعالى: ﴿**وَرُسُلاً قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلاً لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ**﴾ (النساء: ١٦٤).

وعليه لا يمكن القول بأن المراد من الكتاب والحديث في هذه الآيات هو ظاهر هذا القرآن الكريم بالدلالة اللفظية، مع إمكان الأخذ بإطلاق الآية. يُضاف إلى ذلك أن التدقيق في سياق هاتين الآيتين، والروايات الواردة في تفسيرهما، يثبت عدم إمكان تقييد جامعية القرآن الكريم بالأصول المرتبطة بالأحكام والشريعة. نحن نرى أن للقرآن الكريم ناحيتين: **الأولى**: ترتبط بالناس العاديين الذين يهتدون بهَدْي القرآن، **والثانية**: ترتبط بالنبيّ الأكرم والأئمة. إن روايات الجامعية تبيّن الناحية الثانية من القرآن، وتدلّ على أن القرآن الكريم النازل على النبيّ الأكرم قد بيَّن بظاهره وباطنه جميع الأمور التي يحتاجها النبيّ والإمام. وهذا ما سيتَّضح من خلال المطالب التي نأتي على ذكرها ـ باختصارٍ ـ تباعاً[٢٠]، وذلك كما يلي:

١ـ إن سياق الآيات يدلّ على أن المراد من «الحديث» في الآية ١١١ من سورة يوسف، و«الكتاب» في الآية ٨٩ من سورة النحل، هو القرآن النازل على النبيّ الأكرم، وليس القرآن في اللوح المحفوظ، وخاصة في ما يتعلّق بالآية ٨٩ من سورة النحل؛ لاشتمالها على كلمة «نزَّلنا» الدالّة على نزول ذلك الكتاب.

٢. إن كلمة «تفصيلاً» في الآية ١١١ من سورة يوسف، و«تبياناً» في الآية ٨٩ من سورة النحل، تدلان على أن بيان القرآن لكل شيء أمر واضح؛ لأن «التفصيل» الذي هو من باب التفعيل من الفصل الذي يعني التمييز والفصل بين شيئين[٢١]، وهو في هذه الآية يعني البيان[٢٢]. وربما استعمل لفظ التفصيل للدلالة على المبالغة[٢٣].

وهناك من المفسِّرين مَنْ رأى أن المراد من قوله تعالى: ﴿**تَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ**﴾ هو جميع الأمور التي يحتاجها الإنسان في الحياة الدنيا والآخرة والمعاش والمعاد[٢٤].

إن «التبيان» مصدرٌ أو اسم، وعلى كلتا الحالتين يحمل صفة المبالغة، ويعني البيان البليغ[٢٥]. يتَّضح من هذه العبارة أن القرآن هو في حدّ ذاته بيانٌ بشكل مباشر؛ لأن البيان غير المباشر لا ينسجم مع المبالغة. ومن غير الصحيح أن نعتبر بيان القرآن لكلّ شيء بياناً مجملاً[٢٦].

٣. هناك إطلاقٌ في عبارة «كلّ شيء»[٢٧] في الآية ١١١ من سورة يوسف، والآية ٨٩ من سورة النحل، والأصل يقوم على ضرورة أن يحافظ المفسِّر ما أمكنه على هذا الإطلاق، ولا يُقيِّده. كما أن الأصل على عدم تأويل الدلالة الظاهرية لها، وخاصة بالالتفات إلى وجود الكثير من الروايات ـ ومنها ما هو معتبرٌ وموثوق ـ الدالة على جامعية القرآن لكلّ شيء[٢٨]. وعليه لا يمكن رفع اليد عن إطلاق الآية دون دليل مورث لليقين، وتقييدها بالأمور المرتبطة بالهداية أو بأمرٍ آخر.

٤. إن سياق الآية ٨٩ من سورة النحل يدلّ بدوره على سعة مساحة القرآن الكريم وجامعيته؛ وذلك لأن «الواو» في الآية الشريفة يدلّ على العطف[٢٩]، وبذلك يربط بين صدر الآية وذيلها. يقول الجزء الأول من الآية: ﴿**وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيداً عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيداً عَلَى هَؤُلاَءِ**﴾، وبذلك يبيِّن هذا الشطر من الآية وجوه الشهادة في كل أمة، وشهادة النبي الأكرمﷺ على جميع الشهود أو جميع أفراد البشر، وحيث يوجد احتمال أن يتمّ التشكيك بكيفية شهادة النبي الأكرمﷺ على أعمال جميع البشر في يوم القيامة مع وجود هذا العدد الهائل منهم، ولا سيَّما أن هذه الشهادة لا تصحّ إلاّ إذا كان النبي عالماً بشكلٍ كامل بحقائق جميع أعمال الناس[٣٠]، من هنا يأتي الجزء الثاني من هذه الآية؛ لتصحيح هذه الشهادة من خلال

القول: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾ (النحل: ٨٩)، لتثبت بذلك جامعية القرآن وشموليته. فإن هذا الجزء من الآية يشكّل دليلاً على قدرة النبي الأكرم‌ﷺ على أداء الشهادة على أعمال جميع الأمة، إذ تقول: إننا من خلال هذا الكتاب الذي أنزلناه إليك، والذي فيه بيان كل شيء، نجعل بإمكانك العلم والاطّلاع على حقيقة أعمال ونوايا جميع الناس؛ لتشهد عليهم يوم القيامة بما علمْتَ. وقد ورد مضمون هذه الآية الشريفة حول شهادة النبي الأكرم‌ﷺ على جميع الأمم في موضعٍ آخر من القرآن الكريم أيضاً، حيث يقول تعالى: ﴿فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلاَءِ شَهِيداً﴾ (النساء: ٤١).

إن هذه الشهادة لا تشمل الناس العاديين، بل لا تشمل حتّى المؤمنين منهم[٣١]. وعلى فرض شمولها فإن شهادتهم في يوم القيامة إنما تكون في مورد بعض الأعمال الصادرة عن بعض الأفراد، ولا تشمل الشهادة على جميع أعمال كافّة الناس، على ما يُستفاد للأئمة من آيات الشهادة. كما تعرِّف الروايات أن المرادَ من الأمة الوَسَط في قول الله تبارك وتعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً﴾ (البقرة: ١٤٣)[٣٢] الأئمّةُ من أهل البيت‌عليهم السلام فقط.

وفي رواية عن أبي بصير، عن أبي عبد الله‌عليه السلام، في قول الله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً﴾، قال: «نحن الأمّة الوَسَط، ونحن شهداؤه على خلقه، وحجّته في أرضه»[٣٣].

٥ـ إن الالتفات في الآية الشريفة يدلّ على أن القرآن الكريم إنما هو تبيان لكل شيء بالنسبة إلى النبي الأكرم‌ﷺ فقط (وتبعاً للنبي يكون تبياناً للأئمة المعصومين‌عليهم السلام أيضاً)؛ إذ طبقاً لقواعد اللغة العربية كان يجب أن يؤتى بـ «الكتاب» في الآية الشريفة بعد الفعل «نزّلنا» مباشرة؛ لأنه مفعول به، ويجب أن يتقدَّم على الظرف والجار والمجرور، هذا في حين أننا نرى تقدُّم الجار والمجرور ـ الذي هو عبارة «عليك» في هذه الآية ـ على «الكتاب»، وهذا يُعبِّر عن شيء، وهو أن القرآن الكريم إنما هو بيان لكلّ شيء بالنسبة إلى النبيّ الأكرم‌ﷺ فقط.

وجاء في الروايات أيضاً: «إنما يعرف القرآن مَنْ خوطب به»[٣٤].

ولم يُخاطب القرآن الكريم بهذا النوع من الخطاب سوى النبيّ الأكرمﷺ والأئمة المعصومينعليهم السلام.

وهناك روايات تدل على حصر فهم جميع القرآن بظاهره وباطنه، بعد النبيّ الأكرم، بالأئمة من أهل البيتعليهم السلام، ومنها: المأثور الصحيح عن الإمام الصادقعليه السلام، إذ يقول: «ما يستطيع أحدٌ أن يدّعي أنه جمع القرآن كلّه ـ ظاهره وباطنه ـ إلاّ الأوصياء»[٣٥].

٦ـ يُستفاد من الروايات الكثيرة والمعتبرة[٣٦] المتعلقة بجامعية القرآن أن البيان الجامع للقرآن الكريم أمرٌ خاصّ بالنبي وأهل البيتعليهم السلام، ويشمل الأمور التي تقع مورداً لاحتياجهم.

إن هذه الروايات على أربع مجموعات. وفي ما يلي سنذكر رواية واحدة من كلّ مجموعة:

المجموعة الأولى: الروايات التي تبين سعة دائرة ومساحة القرآن الكريم، دون أن تشير إلى العالمين بها[٣٧]. وهي الروايات التي تعرِّف القرآن بوصفه مشتملاً على جميع ما يحتاجه العباد. ومن ذلك: المرويّ بسندٍ صحيح[٣٨] عن الإمام أبي عبد الله الصادقعليه السلام قال: «إن الله تبارك وتعالى أنزل في القرآن تبيان كلّ شيء، حتّى والله ما ترك الله شيئاً يحتاج إليه العباد، حتّى لا يستطيع عبدٌ يقول: لو كان هذا أُنزل في القرآن إلاّ وقد أنزله الله فيه»[٣٩].

المجموعة الثانية: الروايات التي تشير ـ ضمن بيانها لسعة مساحة القرآن الكريم ـ إلى عدم تمكُّن الناس من إدراكه[٤٠]، من قبيل: المرويّ عن الإمام عليعليه السلام أنه قال: «ما من شيء إلاّ علمه في القرآن، ولكنّ عقول الرجال تعجز عنه»[٤١].

إن هذه الرواية صريحةٌ في اشتمال القرآن الكريم على معرفة كل شيء، بَيْدَ أن الإنسان لا يسعه من خلال مجرّد امتلاكه للعقل أن يحيط بها علماً.

المجموعة الثالثة: إن هذه المجموعة تشمل عدداً أكبر من الروايات، وتشير بنحوٍ ما إلى أن بيان كل شيء في القرآن الكريم إنما هو خاصٌّ بالنبي الأكرمﷺ والأئمة من أهل البيتعليهم السلام[٤٢].

أ. رُوي بسندٍ صحيح[٤٣] عن الإمام الصادقعليه السلام أنه قال: «كتاب الله فيه نبأ ما قبلكم، وخبر ما بعدكم، وفصل ما بينكم، ونحن نعلمه»[٤٤].

تؤكّد هذه الرواية على وجود خبر حوادث الوجود في القرآن الكريم، وتعرِّف القرآن بوصفه الحكم الذي يفصل بين الخصومات والاختلافات، ويصرِّح بعلم المعصومينعليهم السلام بهذه المعارف والعلوم القرآنية الواسعة.

ب ـ عن الصفّار القمّي، بسنده عن حمّاد اللحّام قال: قال أبو عبد اللهعليه السلام: نحن والله نعلم ما في السموات وما في الأرض، وما في الجنة وما في النار، وما بين ذلك، قال: فنبهت أنظر إليه، فقال: يا حمّاد، إن ذلك في كتاب الله، إن ذلك في كتاب الله، إن ذلك في كتاب الله، (ثلاثاً)، ثمّ تلا هذه الآية: **﴿وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيداً عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيداً عَلَى هَؤُلاَءِ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ...﴾**»[٤٥].

ج ـ في الكافي، بسندٍ موثّق[٤٦]، عن محمد بن يحيى، عن محمد بن عبد الجبّار، عن ابن فضّال، عن حمّاد بن عثمان، عن عبد الأعلى بن أعين قال: سمعتُ أبا عبد اللهعليه السلام يقول: قد ولدني رسول اللهصلى الله عليه وآله، وأنا أعلم كتاب الله، وفيه بدء الخلق، وما هو كائنٌ إلى يوم القيامة، وفيه خبر السماء وخبر الأرض، وخبر الجنّة وخبر النار، وخبر ما كان و[خبر] ما هو كائنٌ، أعلم ذلك كما أنظر إلى كفّي. إن الله تبارك وتعالى يقول: **﴿تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ﴾**»[٤٧].

لقد عمد الإمامعليه السلام في هاتين الروايتين إلى إسناد جامعية وسعة مساحة القرآن الكريم إلى الآية ٨٩ من سورة النحل. وفي روايةٍ مشابهة صرَّح بأن علمه مقتبس من القرآن الكريم، واستند إلى هذه الآية[٤٨].

د ـ في أصول الكافي، بسندٍ صحيح[٤٩]، عن الإمام الصادقعليه السلام أنه قال: «إن الله عزَّ ذكرُه ختم... بكتابكم الكتب، فلا كتاب بعده أبداً، وأنزل فيه تبيان كل شيء، وخلقكم وخلق السماوات والأرض، ونبأ ما قبلكم، وفصل ما بينكم، وخبر ما بعدكم، وأمر الجنّة والنار، وما أنتم صائرون إليه»[٥٠].

المجموعة الرابعة: الروايات التي تشير إلى وجود كلّ شيء في الكتاب

والسنّة[٥١]. فبسندٍ صحيح، عن حمّاد قال: سمعتُ الإمام الصادقﷺ، يقول: «ما من شيء إلاّ وفيه كتابٌ أو سنّة»[٥٢].

ويدلّ هذا القسم على وجود كل شيء في القرآن الكريم والسنّة، وليس القرآن الكريم وحده.

وفي روايةٍ أخرى دلالة على أن مصدر علم الأئمة من أهل البيتﷺ هو القرآن[٥٣]. ومن ذلك: ما رُوي عن الإمام الباقرﷺ أنه قال[٥٤]: «إذا حدَّثتكم بشيء فاسألوني من كتاب الله»[٥٥].

وعلى هذا الأساس فإن مجموع هذه الآيات والروايات تدلّ على أن جامعية وشمولية أحكام وتعاليم القرآن الكريم لا تنحصر بالأمور المرتبطة بالدين والهداية فقط، بل تشمل جميع الأحكام والمعارف التي يحتاجها النبيّ والأئمة، وهذه الأمور لا يفهمها غيرهم.

وإن رواية ابن مسعود تؤيِّد ذلك؛ إذ يقول: «إن الله أنزل في هذا الكتاب تبياناً لكل شيء، ولكن علمنا يقصر عما بيّن لنا في القرآن»[٥٦].

النقطة الثانية ـــ

لم يتمّ تقديم أيّ دليل على عدم شمول الرقعة القرآنية للأمور المتعلقة بمعطيات العلوم البشرية، باعتبارها بعيدة عن شأن القرآن الكريم، بل لا يمكن إثبات الامتناع العقلي لتدخُّل القرآن في الأمور المتعلقة بشأن العلوم البشرية. وربما كان الدليل الوحيد على ذلك هو أن القرآن لو كان بناؤه على بيان العلوم التي يتوصل إليها الإنسان بإمكاناته الذاتية سيكون ذلك البيان لَغْواً.

ويكفي في المقابل إثبات أن بيان القرآن في هذه الموارد ليس لَغْواً. ونحن نرى أن القرآن إذا كان لديه ما يقوله بشأن الأمور المتعلّقة بالعلوم البشرية فإن ذلك لن يكون لَغْواً، بل هو ضروريٌّ في بعض الموارد.

إن النسبة بين مساحة الوحي والعلوم البشرية من الناحية المنطقية هي نسبة العموم والخصوص من وجهٍ، وليس التباين، بمعنى أن بإمكان القرآن والعلوم البشرية

البحث في موضوعٍ واحد.

توضيح ذلك أن الأمور التي يمكن للإنسان التوصّل إليها من خلال العلم البشري لا تخلو من إحدى الحالات الأربعة التالية:

١. الأمور التي تمكّن جميع الناس من الوصول إليها، وليس هناك بينهم أيّ اختلاف بشأنها.

٢. الأمور التي اقتصر علمها وفهمها على المفكّرين، حيث توصل المفكّرون بشأنها إلى نتائج واحدة، ولم يختلفوا بشأنها.

٣. الأمور التي اقتصر علمها على المفكّرين، إذ توصّلوا بشأنها إلى نتائج، ولكنهم اختلفوا بشأنها.

٤. الأمور التي توصّل لها جميع الناس، ولكنّهم اختلفوا بشأنها.

وفي الحالة الأولى إذا لم يتحدث الوحي بشأنها لا تحدث مشكلة.

وهكذا قد يكون الأمر بالنسبة إلى الحالة الثانية أيضاً؛ لإمكان اعتماد الناس على ما توصل إليه المفكّرون، فلا تكون هناك حاجةٌ إلى بيان الوحي بشأنها.

وأما في الحالة الثالثة فلا بُدَّ من بيان الوحي؛ إذ لا يمكن لكل شخص الاعتماد في مثل هذه الحالة على كلام أحد العلماء؛ لاستحالة الترجيح؛ والاعتماد على الجميع يؤدّي إلى الاضطراب والفوضى.

وهكذا الأمر بالنسبة إلى الحالة الرابعة التي يختلف فيها جميع الناس، تكون الحاجة إلى بيان الوحي ضروريةً من باب أَوْلى.

ويبدو أن أكثر المسائل التي تبحثها العلوم البشرية هي من الحالتين الثالثة والرابعة، التي لا يكون فيها بيان الوحي لَغْواً، بل هو ضروريٌّ. وإن وجود المذاهب الفكرية والعقائدية المختلفة في المجتمعات البشرية، والتي يكذِّب بعضها بعضاً، يُشكِّل دليلاً على هذا المدَّعى. وهذا الأمر أدّى إلى عدم إمكان الاعتماد على أيّ واحدٍ منها. وليس هذا إلاّ لمحدودية العلوم البشرية، وعدم إفادة أغلبها لليقين.

وعلى الرغم من عدم حاجة الناس إلى الوحي وبيان القرآن الكريم في الحالة الأولى، حيث لا يختلف الناس فيما بينهم بشأن النتائج التي حصلوا عليها، والحالة

الثانية التي يمكنهم الاعتماد فيها على المفكّرين، بَيْدَ أن بيان القرآن حتّى في هاتين الحالتين لا يكون لَغْواً؛ إذ يمكن لهذا البيان القرآني أن يكون إرشاداً إلى حكم العقل، ومؤيِّداً له(٥٧). إن القرآن يؤيِّد العقل في بعض الموارد، ومع الالتفات إلى تغيّر وتحوّل المعطيات البشرية، وعدم الاطمئنان الكامل واليقين التامّ بها، من جهةٍ، والوثوق والاطمئنان بالوحي وما نحصل عليه من الأنبياء، من جهةٍ أخرى، فإننا نحصل على تأثيرٍ أكبر من القرآن الكريم والروايات الشريفة.

وقد رُوي عن الإمام عليّ عليه السلام أنه يرى ازدهار عقول البشر واحداً من الفوائد المترتِّبة على بعثة الأنبياء، إذ يقول: «فبعث فيهم رسله، وواتر إليهم أنبياءه؛ ليستأدوهم ميثاق فطرته، ويذكروهم منسيّ نعمته، ويحتجّوا عليهم بالتبليغ، ويثيروا لهم دفائن العقول»(٥٨).

وحتّى في موارد الأحكام التي يكون فيها للعقل حكمٌ يمكن أن يكون للشارع حكمٌ مولوي أيضاً، من قبيل: الموارد التي لا يكون حكم العقل فيها واضحاً للجميع، أو لا يكون كافياً في تحفيز الناس للوصول إلى المصالح الواقعية. إن الشارع يقوم في مثل هذه الموارد بإصدار الأحكام المولوية للعمل على تعزيز ودعم محرِّكية حكم العقل، وحثّ الجميع على تحصيل تلك المصلحة(٥٩).

إن حصر مساحة بيان القرآن بالأمور الخارجة عن محيط العلوم البشرية، بالإضافة إلى اشتماله على الإشكالات المتقدِّمة، تترتَّب عليه نتائج لا يمكن القبول بها. ويمكن إجمال هذه النتائج على النحو التالي:

١ـ نسبية المساحة القرآنية: إن من اللوازم المترتِّبة على تحديد مساحة القرآن بالأمور الخارجة عن دائرة العلوم البشرية هو أن مساحة القرآن سوف تضيق وتتّسع تَبَعاً لتضيُّق واتساع دائرة اكتشافات العلوم البشرية؛ فإنْ قام العلم بتلبية حاجة بشرية خرجت تلك الحاجة عن مساحة القرآن الكريم؛ وإذا عجز العلم البشري عن تلبية حاجة الإنسان سيُضاف موضوعٌ إلى موضوعاته.

٢ـ اختصاص القرآن بالعلماء والمفكّرين: اللازم الآخر الذي يترتَّب على هذا القول هو أن بيان القرآن الكريم سيقتصر على العلماء فقط، في حين أن الثابت

باليقين هو أن القرآن الكريم قد نزل لعامّة الناس، لا لخصوص العلماء والمفكّرين منهم. والقرآن ذاته يعرِّف نفسه بأنه عامل هداية لجميع الناس. ومن ذلك: قوله: ﴿**شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ**﴾ (البقرة: ١٨٥).

وبطبيعة الحال فإن القرآن الكريم لم يتجاهل العلماء والمفكّرين[٦٠]. ويتضح من بعض الروايات أن بعض آيات القرآن خاصّة بالعلماء والمفكّرين. فقد رُوي عن الإمام زين العابدينﷺ ـ مثلاً ـ أنه قال: «إن الله عزَّ وجلَّ علم أنه يكون في آخر الزمان أقوام متعمِّقون، فأنزل الله تعالى: ﴿**قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ**﴾، والآيات من سورة الحديد إلى قوله: ﴿**عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ**﴾ [من الآية الثالثة إلى السادسة]. فمَنْ رام وراء ذلك فقد هلك»[٦١].

الهوامش

(١) محمد هادي معرفت، حوار بشأن جامعية القرآن الكريم للعلوم البشرية، فصلية نامه مفيد، العدد ٦: ٥ ـ ٧، السنة ١٣٧٥هـ.ش.

(٢) انظر: محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن ١٤: ٩٠.

(٣) انظر: معرفت، حوار بشأن جامعية القرآن الكريم للعلوم البشرية، فصلية نامه مفيد، العدد ٦: ١٣ ـ ١٦، السنة ١٣٧٥هـ.ش.

(٤) انظر: محمد هادي معرفت، التمهيد في علوم القرآن ٦: ٢١٢ ـ ٣٢٦.

(٥) هذا مصطلح أصولي يُراد منه شمول الحكم لجميع الأفراد على طول الزمن. انظر: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ٦: ٢٩؛ محمد هادي معرفت، علوم قرآني: ٤١٨ ـ ٤١٩.

(٦) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٩٢: ٩٤.

(٧) المصدر السابق ٩٢: ٩٧.

(٨) المصدر السابق ٧٧: ١٣٥.

(٩) انظر: محمد هادي معرفت، في حوار حول الإبداع والآراء الجديدة، فصلية بينات، العدد ٤: ٥٩ ـ ٦٠، السنة الحادية عشرة.

(١٠) انظر: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ٦: ٢١٢ ـ ٢٢٤.

(١١) هناك مَنْ يرى أن هذا النوع من الإشارات العلمية يمكنه أن يرقى إلى درجة الإعجاز، بَيْدَ أن التحدّي لم يكن بهذا النوع من الإعجاز؛ لأن الخطاب في هذا التحدّي موجَّهٌ إلى أناس لا يعرفون هذه الناحية العلمية. ومن هنا يكون القرآن الكريم من الناحية العلمية كسائر الكتب السماوية، لا ينطوي

على شيءٍ من التحدّي، رغم إمكان أن ترقى الإشارات العلمية إلى مستوى الإعجاز. انظر: د. أحمد أبو خنجر، التفسير العلمي في الميزان: ١٣١.

(١٢) انظر: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ٦: ٢٦ ـ ٣٠..

(١٣) انظر: معرفت، علوم قرآني: ٤١٤.

(١٤) انظر: معرفت، في حوار حول الإبداع والآراء الجديدة، فصلية بينات، العدد ٤: ٦٢ ـ ٦٤، السنة الحادية عشرة.

(١٥) المصدر السابق: ٦٤.

(١٦) معرفت، حوار بشأن جامعية القرآن الكريم للعلوم البشرية، فصلية نامه مفيد، العدد ٦: ١٠ ـ ١٢، السنة ١٣٧٥هـ.ش.

(١٧) انظر في هذه الشأن: معرفت، في حوار حول الإبداع والآراء الجديدة، فصلية بينات، العدد ٤: ٧٤، السنة الحادية عشرة.

(١٨) المجلسي، بحار الأنوار ٣٥: ٢١٠.

(١٩) انظر: محمد بن الحسن الصفّار القمّي، بصائر الدرجات ٣: ١٢١، باب نادر من الباب، ح٢؛ محمد محمدي الريشهري، ميزان الحكمة ٤، الأحاديث ١٩٤٩٥ ـ ١٩٥٠١.

(٢٠) لمزيدٍ من التفصيل، انظر: مصطفى كريمي، قرآن وقلمروشناسي دين: ٢٣٥ ـ ٢٦٤؛ مصطفى كريمي، جامعيت وحي محمدي به گستره علم آن حضرت، مجلة معرفت، العدد ٦٠.

(٢١) انظر: أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة «فصل»؛ وأحمد بن محمد المقّري الفيّومي، المصباح المنير ٢: ١٤٨.

(٢٢) انظر: أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان ٥ ـ ٦: ٤١٦.

(٢٣) انظر: محمد بن الحسن الطوسي، التبيان في تفسير القرآن ٦: ٢٠٩.

(٢٤) انظر: فتح الله الكاشاني، منهج الصادقين ٥: ٨٦؛ محمد علي الشريف اللاهيجي، تفسير الشريف اللاهيجي ٢: ٥٧١؛ محمد حسين فضل الله، من وحي القرآن ١٢: ٣٣٤؛ محمد السبزواري، الجديد في تفسير القرآن المجيد ٤: ٩٩؛ أبو الفتوح الرازي، روض الجنان وروح الجنان في تفسير القرآن ١١: ١٧٢.

(٢٥) انظر: محمود بن محمد بن محمد الزمخشري، الكشّاف في تفسير القرآن ٢: ٥٨٩؛ محمود الآلوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني ٨: ١٧٢.

(٢٦) انظر: الطوسي، التبيان في تفسير القرآن؛ الزمخشري، الكشّاف في تفسير القرآن ٢: ٤٨١، ٥١٦.

(٢٧) هناك مَنْ يذهب إلى الاعتقاد بأن كلمة «كلّ» في الآية للدلالة على الكثرة والتفخيم، وعليه يكون المراد في هذه الآية هو أن القرآن بيان للكثير من الأمور، وليس جميعها. والشاهد على ذلك أن القرآن في حديثه عن نزول العذاب على قوم عادٍ يقول: ﴿**تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا**﴾ (الأحقاف: ٢٥)، في حين أن الله عند إنزال هذا العذاب لم يدمِّر كلَّ شيءٍ في العالم، وإنما اقتصر التدمير على بيوت قوم عادٍ فقط (انظر: الآلوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني ١٠: ٣١٦). بَيْدَ أن

هذا القياس يبدو خاطئاً؛ لأن ما قبل وما بعد «كلّ شيء» في الآية ٢٥ من سورة الأحقاف يثبت بوضوح أن المراد من «كلّ شيء» هو كلّ شيء يرتبط بقوم عادٍ من الناس والمنازل وأثاث البيوت، والتدقيق في تمام العبارة في الآيتين ٢٤ ـ ٢٥ من هذه السورة يبيِّن صحّة ادعائنا هذا؛ إذ يقول الله تبارك وتعالى: **﴿فَلَمَّا رَأَوْهُ عَارِضاً مُسْتَقْبِلَ أَوْدِيَتِهِمْ قَالُوا هَذَا عَارِضٌ مُمْطِرُنَا بَلْ هُوَ مَا اسْتَعْجَلْتُمْ بِهِ رِيحٌ فِيهَا عَذَابٌ أَلِيمٌ ◆ تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا فَأَصْبَحُوا لاَ يُرَى إِلاَّ مَسَاكِنُهُمْ كَذَلِكَ نَجْزِي الْقَوْمَ الْمُجْرِمِينَ﴾** (الأحقاف: ٢٤ ـ ٢٥).

(٢٨) انظر على سبيل المثال: عبد علي بن جمعة العروسي الحويزي، تفسير نور الثقلين ٣: ٧٤، حيث ذكر ١٩ رواية في هذا الشأن. وفي القسم الآخر سنذكر طائفة أخرى من هذه الروايات.

(٢٩) إن اعتبار ارتباط الجزء الأول من الآية بيوم القيامة، وارتباط الجزء الثاني منها بالدنيا، لا يدلّ على استئنافية «الواو»؛ إذ **أوّلاً**: إن الأصل على ارتباط أجزاء الآية؛ لأنها نزلت في وقت واحد. **وثانياً**: رغم أن هذه الشهادة إنما تحصل في يوم القيامة، بَيْدَ أن تحمُّلها يكون في الدنيا. يقول القرآن الكريم حكايةً عن النبي عيسى‏‏‏: **﴿وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيداً مَا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾** (المائدة: ١١٧).

(٣٠) انظر: محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١: ٣٢٣ ـ ٣٢٤.

(٣١) انظر: التوبة: ١٠٥.

(٣٢) إن المراد من قوله تعالى: **﴿وَقُلْ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾** (التوبة: ١٠٥)، هو مجرَّد رؤية أعمال المنافقين من قبل المؤمنين، وليس الشهادة عليها.

(٣٣) الصفّار القمّي، بصائر الدرجات ١١: ٦٢؛ الحويزي، تفسير نور الثقلين ١: ١٣٣ ـ ١٣٥.

(٣٤) المجلسي، بحار الأنوار ٤٦: ٣٤٩.

(٣٥) محمد بن يعقوب الكليني، أصول الكافي ١، كتاب الحجّة، باب أنه لم يجمع القرآن كلّه إلاّ الأوصياء، ح٢.

(٣٦) انظر: الحويزي، تفسير نور الثقلين، ذيل الآية ٨٩ من سورة النحل، حيث ذكر ١٩ رواية، وبعضها من أصول الكافي، وخمسة منها صحيحة السند.

(٣٧) من بين روايات تفسير نور الثقلين تعتبر الروايات ١٧٥، ١٧٦، ١٨٧ من روايات هذه المجموعة. ومن ذلك أيضاً الرواية القائلة: «ثم جاء بالقرآن الذي فيه قصص الأنبياء‏ وأخبارهم حرفاً حرفاً، وأخبار مَنْ مضى ومَنْ بقي إلى يوم القيامة». (الصدوق، عيون أخبار الرضا‏ ١: ١٦٦).

(٣٨) في سند هذه الرواية: محمد بن يحيى، وأحمد بن محمد بن عيسى، وعليّ بن حديد، ومرازم، وكلُّهم إماميّ ثقة.

(٣٩) الكليني، الكافي ١: ٥٩، ح١.

(٤٠) وانظر أيضاً: المصدر السابق: ٦٠.

(٤١) سليمان بن إبراهيم القندوزي الحنفي، ينابيع المودّة لذوي القربى ٣: ٢١٨.

(٤٢) انظر: الحويزي، تفسير نور الثقلين ٣: ٧٥ ـ ٧٧، ح١٧٩، ١٨٩.

(٤٣) انظر: محمد باقر المجلسي، مرآة العقول ١: ٢٠٩. وفي سندها: أحمد بن محمد بن عيسى،

وعليّ بن النعمان، وإسماعيل بن جابر، وكلُّهم إماميّ ثقة.

(٤٤) الكليني، الكافي ١: ٦١؛ الحويزي، تفسير نور الثقلين ٣: ٧٥، ح١٨٣.

(٤٥) الصفّار القمّي، بصائر الدرجات ٣: ١٢٨، الباب السادس، ح٤. وقد ذكر هذا الحديث في بعض المصادر الأخرى أيضاً، ومن بينها: محمد بن مسعود العياشي، تفسير العياشي ٢: ٢٦٦؛ الحويزي، تفسير نور الثقلين ٣: ٧٣؛ المجلسي، بحار الأنوار ٨٩: ١٠٢.

(٤٦) جميع رواة هذا الحديث ـ باستثناء ابن فضّال ـ من الإمامية الثقات، حيث كان ابن فضّال فطحياً، ولكنه ثقة.

(٤٧) الكليني، الكافي ١: ٦١.

(٤٨) انظر: المصدر السابق ١: ٦١، ٢٦١.

(٤٩) انظر: المجلسي، مرآة العقول ٣: ١٥٧.

(٥٠) الكليني، الكافي ١: ٢٦٩، ح٣.

وانظر أيضاً: الكافي ٢: ٥٩٩؛ تفسير العيّاشي ١: ١٩، ح١٨؛ الحويزي، تفسير نور الثقلين ٣: ٧٧، ح١٨٩.

(٥١) انظر: الكليني، الكافي ١: ٦٢؛ الحويزي، تفسير نور الثقلين ٣: ٧٥، ح١٨٤.

(٥٢) انظر: الكليني، الكافي ١: ٥٩؛ الحويزي، تفسير نور الثقلين ٣: ٧٤، ح١٧٨.

(٥٣) كما ذكرت للأئمّة المعصومين﴿ مصادر أخرى أيضاً، ولكنْ يبدو أن القرآن هو طريق الوصول إلى تلك المصادر. انظر: الشيخ مكارم الشيرازي، پيام قرآن ٧، بحث مصادر الأنبياء. وانظر أيضاً: أحمد مطهري وغلام رضا كاردان، علم پيامبر وإمام در قرآن.

(٥٤) عرّف الإمام× في خمس روايات أن علمه الجامع بالسماوات والأرض مقتبس من القرآن. انظر: الصفّار القمّي، بصائر الدرجات ٣: ١٢٨، الباب السادس، الأحاديث ٢ ـ ٧.

(٥٥) الحويزي، تفسير نور الثقلين ١: ٧١٤، ح٦٦.

(٥٦) محمد بن عليّ بن محمد الشوكاني، فتح القدير ٢: ١٨٩.

(٥٧) في ما يتعلق بالحكم الإرشادي انظر: محمد رضا المظفَّر، أصول الفقه ١ ـ ٢: ٢٢٧؛ ٢: ١٣٤. وقد ذهب حتى الشيخ نصير الدين الطوسي إلى القول بأن واحداً من أهداف الوحي هو تأييد العقل في ما يتوصّل إليه من الاكتشافات. (انظر: الحلّي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٣٤٧).

(٥٨) نهج البلاغة، الخطبة رقم ١.

(٥٩) انظر: محمود الهاشمي، دروس في أصول الفقه ٤: ٣١ ـ ٣٣.

(٦٠) يقول ابن رشد في هذا الشأن: «كان الشرع مقصوده الأوّل العناية بالأكثر، من غير إغفال تنبيه الخواص». (محمد بن محمد الأندلسي المالكي [ابن رشد]، فصل المقال: ١١٧).

(٦١) الحويزي، تفسير نور الثقلين ٥: ٧٠٦، ح٤٦.

تأريخ القرآن الكريم

من وجهة نظر الشيخ معرفت

. القسم الثاني .

د. جعفر نكونام[*]

ترجمة: حسن مطر

فترة الوحي

الثابت على نحو القطع واليقين أن الوحي لم يكن متصلاً في جميع أيام الثلاثة والعشرين سنة لنزول القرآن بواسطة جبرائيل على رسول الله، بل كان الاتصال بينهما يحصل من حينٍ لآخر بنزول الوحي على النبي الأكرم. وعلى هذا الأساس تكون فترات انقطاع الوحي القصيرة التي تتخلَّل نزول الوحي من حينٍ لآخر أمراً طبيعياً. والحدُّ الأقصى الذي ذكرته الروايات لبعض فترات انقطاع الوحي يُقدَّر بأربعين يوماً. وهي الفترة التي تذكرها الروايات قبل نزول سورة الضحى، والمدَّثر، والكهف، أو بين آيات سورة مريم[1].

إلاّ أن الأستاذ معرفت لم يأخذ بنظر الاعتبار سوى فترة الوحي المذكورة بالنسبة إلى سورة المدَّثر، وذهب إلى القول بحدوث فترة استمرَّتْ ثلاث سنوات قبل سورة الحمد. حيث توصّل إلى هذا الرأي من خلال الجمع بين عدّة طوائف من الروايات، نأتي على ذكرها كما يلي:

الطائفة الأولى: الروايات التي تتحدّث عن السنوات الثلاثة من الدعوة السرية

(*) أستاذٌ مساعد في جامعة قم.

للنبي الأكرم‌ﷺ في بداية البعثة. فقد ذكر الأستاذ معرفت، نقلاً عن اليعقوبي، أن رسول اللهﷺ قد أخفى نبوّته ثلاث سنوات[٢]. ونقل عن محمد بن إسحاق أن قوله تعالى: ﴿فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ﴾ (الحجر: ٩٤) قد نزل بعد ثلاث سنوات، حيث أمره الله تعالى بالجهر بدعوته، وتعميمها على الجميع[٣]. وروى عن الإمام الصادق‌عليه السلام أن النبيّ قد أخفى دعوته في بداية الأمر مدّة ثلاث سنوات، فلم يظهر أمره خلال تلك الفترة، حتّى أمره الله سبحانه وتعالى بأن يصدع بأمره، ويعلن دعوته على الملأ، فكان أن جهر بالدعوة عند ذلك[٤].

بَيْدَ أن الشيخ معرفت لم يبيِّن كيفية دلالة هذه الروايات على فترة الوحي.

الطائفة الثانية: الروايات التي حدَّدت مدّة نزول القرآن الكريم بعشرين سنة[٥]. قال الشيخ معرفت بعد نقله روايات الطائفة الأولى: «وهذه الروايات، إذا لاحظناها مع رواياتٍ قائلة: إن فترة نزول القرآن على النبيﷺ استغرقت عشرين عاماً، تعطينا أن مبدأ نزول القرآن كان متأخِّراً عن البعثة بثلاث سنوات»[٦].

ولكننا من خلال ضمّ هذه الروايات إلى الروايات والأدلة الأخرى التي تثبت نزول القرآن من السنة الأولى للبعثة، ندرك أن هذه الروايات إنما تبيِّن مدة نزول القرآن بعشرين سنة على نحوٍ تقريبي ونسبي، لا على نحو دقّي.

الطائفة الثالثة: الروايات التي تتحدَّث عن عمر النبي الأكرم عند نزول الوحي القرآني عليه. فبعد أن نقل الشيخ معرفت رواية سعيد بن المسيَّب القائلة بأن النبي الأكرمﷺ قد نزل عليه القرآن وهو في السنة الثالثة والأربعين من عمره الشريف[٧] قال: لا شَكَّ في أنهﷺ قد بُعث في سنّ الأربعين، وعليه نستنتج من هذه الرواية أن السنوات الثلاثة الأولى من النبوة كانت خاليةً من الوحي القرآني[٨].

ولكنْ علينا أن ندرك أن سنّ الثالثة والأربعين لرسول اللهﷺ حُدِّد كبداية لنزول القرآن الكريم وبداية البعثة النبوية أيضاً، كما رُوي ذلك عن عائشة أيضاً[٩]. وهناك ما يُشبه هذا الاختلاف بشأن تحديد عمر رسول اللهﷺ عند رحيله عن هذه الدنيا[١٠]. وعليه لا يمكن إبداء رأي من خلال الاعتماد عليها.

الطائفة الرابعة: رواية الشعبي التي جاء فيها: أنزلت عليه النبوة وهو ابن أربعين

سنة، وكان معه إسرافيل ثلاث سنين، ثم عزل عنه إسرافيل، وأقرن به جبريل عشر سنين بمكة، وعشر سنين مهاجره بالمدينة، فقبض رسول اللهﷺ وهو ابن ثلاث وستين سنة[١١].

ولكنْ يجب أن نعلم بأن هناك في هذا الشأن رواية أخرى أيضاً تعارضها؛ إذ روى القمّي في تفسيره: إن النبيﷺ لما أتى له سبع وثلاثون سنة، كان يرى في منامه كأنّ آتياً يأتيه، فيقول: يا رسول الله! ومضت عليه برهةٌ من الزمان وهو على ذلك يكتمه، وإذا هو في بعض الأيام يرعى غنماً لأبي طالب في شعب الجبال، إذ رأى شخصاً يقول له: يا رسول الله! فقال له: مَنْ أنت؟ قال: أنا جبرئيل، أرسلني الله إليك ليتَّخذك رسولاً، فجعل يعلّمه الوضوء والصلاة. وذلك عندما تمّ له أربعون سنة. فدخل عليه عليٌّ‹ع› وهو يصلّي، قال: يا أبا القاسم، ما هذا؟ قال: هذه الصلاة التي أمرني الله بها، فجعل يصلّي معه، وكانت خديجة ثالثهما[١٢]. من هنا يبدو أن هذه المرحلة، التي يُعبّر عنها بمرحلة إرهاصات النبوّة، قد بدأت عندما كان للنبيّ الأكرمﷺ ٣٧ سنة، وأن البعثة قد تحقَّقت وهوﷺ في سنّ الأربعين.

وعلى أيّ حال يبدو أن ما اصطلح عليه بـ «فترة الوحي» لا يزيد على موردٍ واحد. وأما نقل قضية فترة الوحي في ذيل عددٍ من السور المتقدِّمة فينشأ عن أن الصحابة والتابعين إنما قاموا بذلك بحَسَب ما أملَتْه عليه أذواقهم واجتهاداتهم في تطبيق حادثة الفترة ـ التي تعود إلى عصر النزول ـ على الآيات والسور القرآنية، دون أن تكون هي السبب الواقعي لنزول تلك الآيات والسور.

ولا بُدَّ من الالتفات إلى عدم وجود رواية في تعدُّد فترة الوحي، بل إن كل واحدة من روايات الفترة إنما تتحدَّث عن حدوث أصل الفترة في الوحي.

كما أن ظاهر الآيات في أيّ سورة من سور القرآن ـ باستثناء سورة الكهف[١٣] ـ لا يحمل دلالةً واضحة على فترة الوحي.

كما أن الأحداث التي ذكرت في الروايات ـ على فرض صحتها ـ بوصفها ذات صلة بفترة الوحي ـ إذا استثنينا الحدث المتعلّق بسورة الكهف ـ لا تحمل صفة التعميم الذي يمكنه أن يلفت اهتمام المشركين.

من هنا يقوى احتمال أن لا تكون حقيقة فترة الوحي سوى تأخُّر النبي الأكرم‏ﷺ في الجواب عن أسئلة المشركين.

لقد كان أصل الحادثة هو أن مشركي مكّة، بإرشادٍ وتوجيه من يهود المدينة، سألوا النبيّ الأكرم‏ﷺ عن قصة أصحاب الكهف، وموسى والخضر، ويأجوج ومأجوج، فوعدهم النبي الأكرم‏ﷺ بأن يجيبهم في اليوم التالي، قائلاً على ما حكاه القرآن: ﴿**إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَداً**﴾ (الكهف: ٢٣). بَيْدَ أن الإجابة تأخَّرت أربعين يوماً؛ بسبب فترة الوحي وانقطاعه عنه. ولذلك أحدثت هذه الظاهرة ضجّةً، وانعكس صداها عبر التاريخ، وإلاّ فبطبيعة الحال يجب أن تكون أمثال هذه الفترة قد حدثت في وحي القرآن أحياناً، ولكنّها حيث لم تُثِرْ اهتمام المشركين لم تحدث تلك الضجة، ولذلك لم تسجَّل في التاريخ.

إن دراسة عابرة للسور النازلة على طول مرحلة رسالة النبي الأكرم‏ﷺ كفيلة بتوضيح هذه الحقيقة. وإن ما يقرب من أكثر السور المكّية البالغ عددها ٨٦ سورة قد نزلت ـ بشهادة وحدة السياق ـ دفعةً واحدة، ومع افتراض أن أربع سور منها قد اكتملت بعد نزولها على دفعتين، يبلغ عدد الوحي القرآني النازل في الحقبة المكّية ٩٠ وحياً. وبتقسيم هذه السور على ثلاث عشرة سنة (سنوات الحقبة المكّية)، يكون معدل نزول السور سبعة في كلّ سنة، وسورة واحدة في كلّ شهرين تقريباً. وعليه يكون معدل فترات الوحي في الحقبة المكّية شهرين، وعلى هذا الأساس لا تكون ذات الفترة وانقطاع الوحي لأربعين يوماً أمراً مستغرباً.

طبقاً لإشارة الآيتين ٣٣ ـ ٣٤ من سورة الفرقان كان نزول الوحي تابعاً للمقتضيات والأحداث والمسائل الاجتماعية لسكّان شبه الجزيرة العربية في عصر رسول الله، ولذلك لا يمكن أن يكون تحديد معدَّل الفصل بين السور بشهرين مقبولاً؛ إذ إنه طبقاً لهاتين الآيتين كان الوحي ينزل كلما اقتضَتْ الحاجة إليه، وعليه يحتمل أن تكون الفترات التي شهدت الكثير من الأحداث الجليلة والعظيمة قد احتوَتْ على فواصل أقصر بين وحيٍ ووحي، وقد تقتصر على شهرٍ أو أقلّ، وإن الفترات التي شهدت هدوءاً نسبياً كانت الفواصل بين وحيٍ ووحي تستغرق وقتاً أطول، حتى

قد تصل إلى عدّة أشهر أو أكثر. وقد يمكن من خلال مقارنة قوله تعالى: ﴿**فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلاً**﴾ (الفرقان: ٥) النازل في سورة الفرقان ـ وهي مكّية ـ بقوله تعالى: ﴿**وَيَقُولُ الَّذِينَ آمَنُوا لَوْلاَ نُزِّلَتْ سُورَةٌ**﴾ (محمد: ٢٠) الواردة في سورة محمد ـ وهي مدنية ـ التوصُّل إلى نتيجة مفادها أن الفواصل الزمنية للوحي المكّي أقصر من الفواصل الزمنية للوحي المدني. وإن تقسيم سور الحقبة المكّية على ثلاث عشرة سنة، وتقسيم السور المدنية على عشر سنوات، مع افتراض دفعية نزول أكثر السور، يتمّ تأييد كون الفواصل بين السور المدنية أكبر من الفواصل بين السور المكية. وعليه يجب القول: إن معدل الفواصل بين السور في الحقبة المكية يقدَّر بشهرين تقريباً، وأما معدل الفواصل بين السور في الحقبة المدنية فيقدَّر بأربعة أشهر تقريباً.

إن ما تقدم يقوم على فرضية عدم تجاوز عدد السور القرآنية أربعة عشر ومئة سورة، وإلاّ فإن الفواصل الزمنية بين السور ستغدو أقصر بطبيعة الحال. غاية ما هنالك أنه على الرغم من أن بعض الروايات تقدِّر كمية الوحي النازل بخمس آيات في الحدّ الأقصى[١٤]، إلاّ أن هذا لا ينسجم مع الروايات التي تقول بنزول سور طوال، من قبيل: سورة الأنعام البالغة ١٦٥ آية، وسورة المائدة البالغة ١٢٠ آية، دفعةً واحدة[١٥]. ولا توافق وحدة سياق واتصال الآيات في أغلب السور. والثابت أن أقلّ الوحي قد نزل بثلاث آيات، كما في سورة الكوثر، وقد يصل في الكثرة إلى ١٦٥ آية، كما في سورة الأنعام.

وضع الآيات وإدراجها في السور

إن من الأمور التي تستحق البحث السؤال القائل: هل هناك آياتٌ وضعت في سور لا تنتمي لها، كما حصل ذلك بالنسبة إلى ذات السور، حيث وضعت في غير ترتيب نزولها؟

ذهب المشهور من علماء الإسلام إلى ذلك. ومن هؤلاء: جلال الدين السيوطي[١٦]، ومحمد عبد العظيم الزرقاني[١٧]؛ استناداً إلى رواية ابن عباس على هامش قوله تعالى: ﴿**وَاتَّقُوا يَوْماً تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللهِ**﴾ (البقرة: ٢٨١)، ورواية عثمان بن أبي العاص على

هامش قوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ**﴾ (النحل: ٩٠)، ورواية عثمان بن عفان بشأن القرينتين (الأنفال والتوبة)[١٨]، حيث ذهبوا إلى القول بأن النبيّ الأكرمﷺ قد وضع آيات على خلاف نزولها بأمرٍ من جبرائيل. كما يُستشهد لذلك ـ بالإضافة إلى هذه الروايات الثلاثة ـ بروايات أسباب النزول التي تنسب آيات من السور إلى تواريخ مختلفة.

بَيْدَ أن هذه الروايات تتعارض مع روايات أخرى، من قبيل: الروايات التي تقول بأن النبي الأكرمﷺ قد أمر الإمام عليّ‰ بأن يؤلِّف القرآن الكريم على ترتيب نزوله. وعليه من الواضح أنه قد ألَّف القرآن على ترتيب نزوله بأمرٍ من النبي الأكرمﷺ، وعليه لا يعقل أن يأمر جبرائيل‰ النبي الأكرم أن يؤلِّف القرآن على خلاف ترتيب نزوله، وفي الوقت نفسه يعمد النبي إلى توجيه الإمام عليّ‰ بتأليف القرآن على ترتيب نزوله. وهكذا هناك رواياتٌ تقول بأن رسول اللهﷺ والصحابة لم يكونوا يعلمون ببداية السور ونهايتها إلاّ بعد نزول سورة جديدة بـ ﴿**بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ**﴾، حيث يعلم بذلك نهاية السورة السابقة وبداية السورة اللاحقة. وعلى هذا لا معنى بعد اكتمال سورةٍ أن نقول بأن النبيّ يأمر بعد ذلك، أو يقوم هو نفسه، بإضافة آياتٍ لها. وهذا هو الذي ذهب إليه العلاّمة الطباطبائي؛ استناداً إلى روايات البسملة، والعلاّمة جعفر مرتضى العاملي؛ استناداً إلى روايات ترتيب مصحف الإمام عليّ‰[١٩].

وقد ذكر الشيخ معرفت هاتين المجموعتين من الروايات المتعارضة، وسعى إلى الجمع بينهما بالقول: إن أكثر السور قد تمّ ترتيبها على ترتيب النزول، إلاّ أن رسول الله في الوقت نفسه كان يقوم في أحيان نادرة؛ بلحاظ بعض المناسبات، بوضع بعض الآيات ضمن آيات تناسبها، على خلاف ترتيب نزولها. وقد تبدأ سورةٌ قبل اكتمال سورةٍ قبلها، ثم يتمّ إكمال السورة السابقة بعد اكتمال اللاحقة، وهنا يكون تحديد مواضع الآيات إلى كل واحدة من السورتين بتوجيهٍ وإرشاد من رسول اللهﷺ. كما حصل ذلك بالنسبة إلى سورة البقرة، حيث كان نزولها في بداية الهجرة إلى المدينة المنوَّرة، واستمر نزول آياتها لستّ سنوات؛ لأن بعض آياتها قد نزلت في أزمنة متأخِّرة. ومن ذلك: آيات الصفا والمروة[٢٠]، التي يجب أن تكون قد نزلت بعد صلح الحديبية

وعمرة القضاء، أي في السنة السادسة للهجرة تحديداً، فربما يكون النبي الأكرم قد أمر بوضع هذه الآية في هذا الموضع من سورة البقرة[٢١].

وقد عدَّد الشيخ معرفت آياتٍ أخرى مثلها. ثم نبَّه قائلاً: يجب أن لا نغفل عن أن أصل السياق في الآيات بحسب الترتيب الطبيعي للنزول قد تمَّتْ المحافظة عليه، إلاّ ما ثبت خلافه بالدليل، وهو لم يثبت إلاّ فيما ندر، وذلك ـ كما تقدّم ـ إنما يكون بتوجيه وإشراف من النبي الأكرم صلى الله عليه وآله نفسه. من هنا لا بُدَّ من ملاحظة المناسبة التي تدعو إلى ذلك[٢٢].

يبدو أن هذا الجمع الذي توصَّل إليه الشيخ معرفت ينطوي على بعض الإشكالات:

فأوّلاً: إن روايات أسباب النزول، التي هي ملاك تعيين موضع الآيات والسور على خلاف نزولها، هي بالنسبة إلى الكثير من المختصين في الشأن القرآني ـ ومنهم: الشيخ معرفت نفسه ـ فاقدةٌ للاعتبار، فهي بشكلٍ رئيس تعاني من مخالفتها لسياق ذات الآيات التي أقحمت ضمنها[٢٣]، ومنها: قوله تعالى: ﴿**وَاتَّقُوا يَوْماً تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ**﴾ (البقرة: ٢٨١)؛ لأنها تبدأ بواو العطف، الأمر الذي يحكي عن اتّصالها بآيات قبلها، وعليه لا يمكن أن يكون لها نزولٌ مستقلّ. ومن الجدير قوله: إن العلامة الطباطبائي يعدّ محتوى روايات أسباب النزول قصصاً صاغها الصحابة والتابعون وطبَّقوها على آيات القرآن، دون أن تكون بالضرورة سبباً لنزول تلك الآيات[٢٤]. من هنا نلاحظ أن سماحته قد عمد في تفسيره إلى حمل محتوى أغلب هذه الروايات على ذكر المصداق أو الجَرْي والتطبيق[٢٥]. ويجب عدّ آية الصفا والمروة من هذا القبيل أيضاً؛ وذلك لأن السعي بين الصفا والمروة من قبل المسلمين لا يقتصر على السنة السادسة للهجرة، فقد كان رسول الله صلى الله عليه وآله والمسلمون يؤدّون مناسك الحجّ عندما كانوا في مكّة المكرمة، وكانوا يسعون بين الصفا والمروة، وعليه يمكن للسؤال بشأن السعي بين هذين الجبلين أن يكون قد صدر في الحقبة المكّية أيضاً.

ومضافاً إلى ذلك فإن الشيخ معرفت والكثير من المحقّقين في الشأن القرآني لا يحصرون عموم وإطلاق الآيات بالمورد المذكور في روايات أسباب النزول، إلاّ إذا

ذكرت الآيات الخصوصية الخاصّة بذلك المورد. وعليه يجب القول: إن سورة البقرة قد نزلت خلال السنة الأولى والثانية من الهجرة، وليس هناك ما يمنع من نزول آية السعي بين الصفا والمروة في تلك الفترة، ولذلك لا تكون فيها آية تنتمي إلى السنوات اللاحقة، وإنه ليست هناك أيّ آية قد تمّ وضعها في هذه السورة لاحقاً.

ومن ناحيةٍ أخرى لا يمكن تصوُّر غرض معقول للوضع على خلاف النزول. ففي الجواب المحتمل عن السؤال القائل: ما هو الدافع الذي دعا رسول الله ﷺ إلى وضع الآيات في سور على خلاف نزولها؟ يمكن أن يتبادر إلى الذهن أن الدافع هو ضمّ الآيات ذات الموضوع الواحد إلى بعضها. بَيْدَ أن هذا الاحتمال مرفوضٌ؛ إذ بناءً على هذا الاحتمال يجب أن لا يكون هناك موضوعٌ واحد مذكور في سور متعدِّدة، كما يجب أن لا تشتمل السورة الواحدة على موضوعات متعدِّدة، في حين أننا لا نقف على شيء من ذلك في السور القرآنية، حيث نرى وجود موضوعٍ واحد في سور متعدّدة، كما يمكن أن نشاهد في سورةٍ واحدة أكثر من موضوعٍ واحد، وقد فشلت محاولات أولئك الذين راموا تحديد موضوع واحد لكل سورة من السور القرآنية، حيث لم يقدِّموا لذلك سوى أموراً ذوقية متكلَّفة.

وعليه من الأفضل القول: إن الآيات موضوعةٌ في السور على ترتيب نزولها. وعليه يكفي لتحديد زمن نزول آية في سورة تدريجية النزول أن نحدِّد الفترة الزمنية التي نزلت فيها تلك السورة؛ إذ من خلال ذلك يمكن لنا أن ندرك أن الوحي السابق قد نزل قبلها أو بالتزامن معها، والوحي التالي لها قد نزل بعدها أو بالتزامن معها.

مضامين وأساليب القرآن الكريم

هناك الكثير من المعايير القرآنية الناجعة في تحديد تأريخ القرآن الكريم، ومنها: التصريحات والإشارات القوية في الآيات القرآنية إلى الأحداث الواقعة في عصر رسالة النبي الأكرم ﷺ.

إن هذه المعايير، من خلال ضمّها إلى روايات السيرة النبوية التي تحدِّد تواريخ تلك الأحداث، تضع بأيدينا أفضل وأدقّ المعلومات المتعلقة بتأريخ القرآن.

إلاّ أن المشكلة الرئيسة في هذا الشأن تكمن في قلّة وندرة هذه الآيات؛ فإن مجموع الأحداث التاريخية التي ورد ذكرها في القرآن تصريحاً، أو تلويحاً قريباً من التصريح، لا يتجاوز الخمسين حادثة تقريباً، ومن أهمّها ما يلي: البعثة (السنة الأولى من البعثة)، ولادة السيدة فاطمة الزهراء (السنة الثانية من البعثة)، الجهر بالدعوة (السنة الثالثة من البعثة)، الهجرة إلى الحبشة (السنة الخامسة من البعثة)، اندحار جيش الروم أمام الفرس (السنة الثانية عشرة من البعثة)، الهجرة إلى مكة (السنة الثالثة عشرة من البعثة)، تغيير القبلة (السنة الثانية من الهجرة)، غزوة بدر (السنة الثانية من الهجرة)، غزوة أحد (السنة الثالثة من الهجرة)، غزوة بني النضير (السنة الرابعة من الهجرة)، غزوة الخندق (السنة الخامسة من الهجرة)، غزوة بني قريظة (السنة الخامسة من الهجرة)، صلح الحديبية (السنة السادسة من الهجرة)، فتح مكّة (السنة الثامنة من الهجرة)، غزوة حنين (السنة الثامنة من الهجرة)، غزوة تبوك (السنة التاسعة من الهجرة)، البراءة من المشركين (السنة التاسعة من الهجرة).

أما المعيار القرآني الآخر الذي يمكن توظيفه في تأريخ القرآن فهو الاستقلال اللفظي والمضموني لآيات السورة الواحدة، واستيعابية مضمون تلك الآيات. ويمكن توظيف هذا المعيار في حالتين؛ لغرض التعرُّف على السور النازلة بالتدريج.

الحالة الأولى: أن تكون تلك الآيات وما قبلها أو بعدها مشتملة على حادثة تأريخية، وأن تكون تلك الحادثة في كلّ واحدة من تلك الآيات متباعدة الوقوع بالنسبة إلى بعضها من الناحية الزمنية. فعلى سبيل المثال: إن الآيات ١٨٥ ـ ١٨٨ من سورة البقرة تتحدَّث عن الصيام في شهر رمضان، ثم تحدّثت الآيات ١٨٩ ـ ٢٠٧ عن الحجّ، وهو مرتبطٌ بشهر ذي الحجّة. وبالالتفات إلى أن هاتين الفقرتين من الآيات في سورة البقرة تتحدَّثان عن حادثتين متباعدتين في الوقوع يجب اعتبار هاتين الفقرتين من آيات هذه السورة، والمشتملتين على الدلالتين المتقدِّم ذكرهما، نزولين مستقلّين، واعتبار ذلك شاهداً على تدريجية نزول سورة البقرة. ومن الجدير بالذكر أن هاتين الفقرتين من آيات سورة البقرة تقعان بعد فقرة الآيات التي تتحدَّث عن تغيير القبلة التي حدثت في شهر شعبان من السنة الثانية للهجرة[٢٦]. وعليه يجب القول: إن فقرة آيات

الصيام قد نزلت في شهر رمضان، وفقرة آيات الحجّ قد نزلت في شهر ذي القعدة أو ذي الحجّة من تلك السنة.

الحالة الثانية التي يمكن فيها الاستفادة من هذه المعايير القرآنية في تمييز السور تدريجية النزول: أن تكون آيات فقرتين من سورة واحدة متناظرتين من الناحية الزمانية.

فعلى سبيل المثال: هناك في الجزء الأخير من سورة التوبة، والذي يتحدَّث عن غزوة تبوك، جاء الخطاب في فقرة منها للمسلمين في المدينة، إذ يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿**انفِرُوا خِفَافاً وَثِقَالاً وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنتُمْ تَعْلَمُونَ**﴾ (التوبة: ٤١)، ثم تتحدَّث الآيات اللاحقة في فقرةٍ أخرى من ذات السورة عن قبول توبة الأشخاص الثلاثة الذين تخلَّفوا عن غزوة تبوك[٢٧]. إن مثل هذه الدلالة في كلّ سورةٍ من سور القرآن تتحدَّث فيها فقرةٌ من الآيات عمّا قبل وقوع حادثة ما، وتتحدَّث فيها فقرةٌ أخرى من الآيات عمّا بعد وقوع تلك الحادثة، يكون بينهما تناظرٌ زماني، ويكون هذا شاهداً على تدريجية نزول تلك السورة.

ومن الواضح أن بالإمكان توظيف هذا المعيار لمعرفة ترتيب نزول سور القرآن أيضاً. وذلك من جهة وجود تناظر زماني في الآيات متَّحدة الموضوع. وعلى هذا الأساس يمكن من خلال جمع الآيات متَّحدة الموضوع في السور المختلفة، وملاحظة طريقة النظرة الزمنية لكلٍّ منها إلى الأخرى، معرفة المتقدِّم والمتأخِّر منها على نحوٍ تحقيقي أو تقريبي.

فعلى سبيل المثال: إن المقارنة بين آيات سورة البقرة التي تتعلَّق بالنهي عن الخمر وبين مثيلاتها في سورة النساء والمائدة تشير بوضوحٍ إلى ترتيب نزولها. توضيح ذلك: أن لحن آيات سورة البقرة يسوده الهدوء والمرونة؛ إذ يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿**يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا**﴾ (البقرة: ٢١٩)، حيث لم يتمّ النهي في هذه الآية عن الخمر والميسر صراحةً. وأما الآيات في سورة النساء فقد نهَتْ بشكلٍ صريح عن الدخول في المساجد والصلاة حالة السكر؛ إذ يقول تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَقْرَبُوا الصَّلاَةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى**

﴿تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾ (النساء: ٤٣)، الأمر الذي يعكس شدّة اللحن في هذه الآية بالمقارنة إلى الآية السابقة. وأما في سورة المائدة فنجد شدة اللحن قد بلغت المستوى الأقصى في النهي عن الخمر؛ إذ يقول تعالى: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنصَابُ وَالأَزْلاَمُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ◆ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلاَةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾** (المائدة: ٩٠ ـ ٩١). وهكذا يتّضح أن سورة البقرة قد نزلت قبل سورة النساء، وأن سورة النساء بدورها قد نزلت قبل سورة المائدة.

إن هذه المعايير المتقدّمة تشتمل على الاعتبار والعلمية اللازمة. وأما المعايير الأخرى، من قبيل: الطول، والقصر، والسجع، والأسلوب، والاشتمال على بعض الكلمات، من قبيل: «كلاّ»، أو نوع الخطابات، من قبيل: «يا أيها الناس»، و«يا أيها الذين آمنوا»، ونوع المضامين، من قبيل: أوصاف الجنّة والنار، وقصص الأنبياء، والآيات الإلهية في الطبيعة، وغير ذلك من الأمور المطروحة ـ حتّى بين المتقدّمين ـ للتمييز بين السور المكّية والمدنية، فلا اعتبار ولا علمية لها في حدّ ذاتها؛ إذ لو لم يتم تحديد تأريخ نزول الآيات والسور من طرق أخرى، مثل: التصريح والإشارة إلى الوقائع والأحداث التاريخية، أو روايات أسباب النزول، وترتيب النزول، لما أمكن لهذه المعايير في حدّ ذاتها وبشكلٍ مستقلّ أن تدلّ على تاريخ النزول أبداً.

ثم إن هذه المعايير لم تثبت على إطلاقها؛ حيث لا تشمل جميع الموارد. وهذا ما التفت له علماء الإسلام، حتّى المتقدمين منهم. فعلى سبيل المثال: قال الزركشي: «وهذا القول إنْ أخذ على إطلاقه ففيه نظرٌ؛ فإن سورة البقرة مدنية، وفيها: **﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمْ﴾** (البقرة: ٢١)»[٢٨]، ثم استطرد في ذلك قائلاً: «ويقع السؤال أنه هل نص النبيّ ﷺ على بيان ذلك؟ قال القاضي أبو بكر في الانتصار: إنما هذا يرجع لحفظ الصحابة وتابعيهم.. غير أنه لم يكن من النبيّ ﷺ في ذلك قولٌ»[٢٩]. وقد عمد الشيخ معرفت من خلال نقل كلمات هؤلاء العلماء إلى إبداء موافقته لهم في هذه الآراء[٣٠].

روايات أسباب النزول

المصدر الآخر الذي يتمّ توظيفه للوصول إلى تأريخ القرآن الكريم هو روايات أسباب النزول. وقد ذهب الشيخ معرفت إلى تعريف سبب النزول بأنه عبارة عن مشكلة نزلت الآية لحلّها، أعمّ من أن تكون هذه المشكلة حادثة مبهمة، أو سؤالاً يحتاج إلى جوابٍ، أو واقعة يتعذّر فهمها. وبعبارةٍ أخرى: إن سبب النزول عبارة عن الأمر الذي أوجب نزول الآية[٣١].

لا شَكَّ في أن الأمر الذي يمكنه أن يكون سبباً لنزول الآية يجب أن يكون مقارناً لنزول الآية. ومن هنا فقد عمد الشيخ معرفت إلى التفريق بين سبب النزول وشأن النزول، حيث قال: إن سبب النزول هو الأمر الواقع في وقت النزول، وأما شأن النزول فهو أعمّ منه، ولذلك فإنه يشمل الأمر الذي يعود إلى الأزمنة الماضية. فهو يرى أن «شأن النزول» هو المشكلة التي نزلت الآية لحلّها، أو بيان توضيحها، أو الاعتبار بها، أعمّ من أن تكون تلك المشكلة قد حدثت في وقت النزول أو في غيره، كما هو الحال بالنسبة إلى أحداث وقصص الأمم السابقة وسيرة الأنبياء وأخبارهم[٣٢].

ويبدو أنه لا بُدَّ من القول بأن سبب النزول هو الأعمّ من الأحداث الخاصة والمرحلية، وأنه يشمل حتّى المقتضيات والشرائط العامة التي أدَّتْ إلى نزول آيات القرآن. وفي الحقيقة فإن كل أمرٍ أوجب نزول القرآن الكريم لا دفعةً واحدة، بل بالتدريج عبر ٢٣ سنة من عمر الرسالة، هو سبب نزول، سواء أكان حادثة خاصة ومرحلية أم كان من الشرائط العامة والمستمرة التي توفَّرت في مكان وزمان نزول القرآن الكريم.

وعليه يجب عدم البحث عن أسباب نزول الآيات والسور في كتب أسباب النزول فقط؛ إذ إن هذه الكتب إنما تناولت في الغالب الروايات المرتبطة بالأحداث الجزئية والشخصية. فلكي نتعرَّف على أسباب نزول القرآن كفايةً يجب علينا دراسة جميع الروايات الواردة في بيان تقرير شرائط ذلك العصر بجميع أبعاده المذهبية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية، وحتّى التاريخية. وعلى هذا الأساس تتمّ دراسة روايات السيرة، وظاهرة المكّي والمدني، والناسخ والمنسوخ، وأسباب النزول، والأهمّ من ذلك

كله آيات القرآن نفسها أيضاً.

لا شكّ في أن روايات أسباب النزول ليست جميعها معتبرةً وخالية من التدخُّل والتصرُّف، من هنا فإن نقدها وتقييمها يعتبر من أهم الشروط لحسن الإفادة منها.

إن روايات أسباب النزول ـ مضافاً إلى اختلاق بعضها ـ إنما هي في الأساس تحكي بعض القصص التي ترتبط بنحوٍ من الأنحاء بآيات القرآن، وقد عمد المفسِّرون والصحابة والتابعون إلى تطبيقها على آيات القرآن، دون أن تكون أسباباً لنزول آيات القرآن بالضرورة(٣٣).

قال الشيخ معرفت: «قولهم: (نزلت في كذا) في كلمات الصحابة والتابعين أعمّ من سبب النزول؛ فقد يُراد منها السبب العارض؛ وقد يُراد شأن أمر واقع في الغابر...؛ وأحياناً يراد بيان حكم وتكليف شرعي دائم... قال الزركشي: وقد عرف من عادة الصحابة والتابعين أن أحدهم إذا قال: نزلت هذه الآية في كذا... فإنه يريد بذلك أن هذه الآية تتضمَّن هذا الحكم، لا أن هذا كان السبب في نزولها... إلاّ أن السيوطي خصّ أسباب النزول بالنوع الأول، ورفض أن يكون بيان قصّة سالفة سبباً لنزول سورة أو آية قرآنية، ومن ثم اعترض على الواحدي ـ في أسباب النزول ـ قوله: نزلت سورة الفيل في قصّة أصحاب إبرهة الذي جاء لهدم الكعبة، في حين أن هذه القصة ليست سبباً لنزول سورة الفيل(٣٤).

إن مشاكل روايات أسباب النزول تتجلّى بشكلٍ أكبر في موضعين:

الموضع الأول: أن تنقل على هامش آيةٍ ما قصصاً متباعدة الوقوع، من قبيل: قوله تعالى: **﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولِي قُرْبَى﴾** (التوبة: ١١٣)، التي أوردوا في هامشها، **من جهةٍ**، أنها نزلت بسبب استغفار النبيّ الأكرم‘ لأمّه عند عمرة الحديبية في السنة السابعة للهجرة، أو فتح مكّة في السنة الثامنة للهجرة، أو عند عودته من غزوة تبوك في السنة التاسعة للهجرة، **ومن جهةٍ أخرى**، قيل: إنها نزلت بسبب استغفاره‘ لأبي طالب في السنة العاشرة من البعثة(٣٥).

وقد سعى بعض العلماء لتبرير هذا التعارض بين الروايات إلى وضع قاعدة باسم «وحدة النازل وتعدُّد النزول»، حيث تقول هذه القاعدة: إن بعض آيات القرآن ـ نظير

هذه الآية مورد البحث. قد تكرَّر وتعدَّد نزولها؛ بمعنى أنها نزلت مرّةً في السنة العاشرة من البعثة، ومرّةً في السنة السابعة للهجرة، ومرّةً في السنة الثامنة للهجرة، ومرّةً في السنة التاسعة للهجرة[٣٦]. هذا في حين أن الحقيقة هي أن هذه الروايات إنما هي في الأساس روايات مختلقة، يرى الشيخ معرفت أنها تنبثق من نزعة أموية ممقوتة، عمدت إلى الحطّ من كرامة بني هاشم، وتشويه جانب أقرباء النبيّ‏ﷺ[٣٧]. ويرى سماحته أن الصحيح في نزول هذه الآية هو ما ذكره أبو عليّ الطبرسي، من أن المسلمين جاؤوا إلى النبي الأكرمﷺ يطلبون إليه الاستغفار لموتاهم الذين مضوا على الكفر والنفاق، قالوا: ألا تستغفر لآبائنا الذين ماتوا في الجاهلية، فنزلت الآية[٣٨].

وأضاف سماحته قائلاً: «وممّا يدلّنا على صحّة هذه الرواية، وبطلان الرواية الأولى، أن الآية الكريمة جاءت بلفظ: **﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا...﴾**. فلو صحّت تلك الرواية لما كان هناك سببٌ معقول لإرداف غيرهﷺ من المؤمنين معه في هذا الإنكار الصارم»[٣٩]. وعليه يكون سبب الآية مورد البحث ونزولها واحداً، ولا تعدُّد فيها.

الموضع الآخر: أن تذكر قصة واحدة في عدّة آيات متباعدات في نزولها، من قبيل: قصّة سؤال أمّ سلمة النبيَّ الأكرمﷺ عن سبب عدم تطرُّق القرآن لهجرة النساء، المذكورة على هامش العديد من الآيات، من قبيل: قوله تعالى:

- **﴿أَنِّي لاَ أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى﴾** (آل عمران: ١٩٥).
- **﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ... أَعَدَّ اللهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْراً عَظِيماً﴾** (الأحزاب: ٣٥).

ومن الواضح هنا أن هذه القصة قد تمّ تطبيقها على هذه الآيات، وإلاّ فإن سياق هذه الآيات أنها عامّة، ولا تختصّ بهجرة النساء، إلاّ أن البعض ـ من أمثال: السيوطي ـ قد عمد إلى تبرير هذا الكلام من خلال اختلاق هذه القاعدة تحت عنوان: «وحدة السبب وتعدُّد النازل»[٤٠].

روايات ترتيب النزول

وحدها الروايات التي يمكن التعويل عليها في تحديد التاريخ التقريبي لنزول

سور القرآن الكريم هي روايات ترتيب النزول. إن هذه الروايات على الرغم من صدورها عن أربعة عشر راوياً من الصحابة والتابعين، ولكنْ هناك توافقٌ نسبي واحد في بيان ترتيب السور[٤١]. وعلى الرغم من وجود بعض الغموض والشكوك في ما يتعلق بترتيب بعض السور القرآنية ـ المذكورة في روايات ترتيب النزول ـ، إلاّ أن كثرة طرق هذه الروايات، وعرضها لترتيب نزول واحد للسور تقريباً، قد أثار اهتماماً جادّاً بها من قبل الباحثين والمختصّين في الشأن القرآني، بحيث ـ كما تقدَّم أن ذكرنا ـ قام بعضُهم بتأليف تفسير القرآن أو سيرة النبي الأكرمﷺ على أساس تلك الروايات.

وقد قال الشيخ معرفت بشأن هذه الروايات: «اعتمدنا في هذا العرض على عدّة روايات متفق عليها، وثق بها العلماء أكثريّاً، وعمدتها رواية ابن عبّاس بطرق وأسانيد اعترف بها أئمّة الفنّ»[٤٢].

يمكن الاستفادة من الترتيب الذي تقدِّمه روايات ترتيب النزول بأحد طريقين في معرفة التاريخ التقريبي لنزول السور.

الطريق الأوّل: جمع عدد الآيات أو السور النازلة طوال مدة ثلاثة وعشرين سنة من عمر رسالة النبي الأكرمﷺ، وتقسيم حاصل جمعها على مجموع سنوات أو أشهر هذه السنوات الثلاثة والعشرين. ويكون الحد المتوسِّط الحاصل كنتيجة لهذا التقسيم هو المحدَّد للفترة الزمنية التقريبية لنزول كلّ سورة[٤٣].

الطريق الآخر: الذي يحدِّد الفترة الزمنية الأدقّ لنزول السور، بالقياس إلى الطريق الأوّل، بالنسبة إلى السورة التي تخلو من التصريح أو الإشارة إلى حادثة تاريخية هو الرجوع إلى السور النازلة قبلها أو بعدها ممّا تحتوي على تصريحٍ أو إشارة لحادثة تاريخية، وبالالتفات إلى ذلك يتمّ تحديد التاريخ التقريبي لنزول تلك السورة التي تخلو من الحادثة التاريخية. فعلى سبيل المثال: إن سورة الانشقاق تخلو من أيّ واقعةٍ تاريخية، إلا أن سورة البقرة، التي نزلت بعد الانشقاق بخمس سور، تحتوي على وقائع تاريخية، وهي تُعَدّ أول سورة نزلت في المدينة المنوّرة، ولذلك يمكن الاعتماد عليها في تحديد الفترة الزمنية التقريبية لنزول سورة الانشقاق، ونسبتها إلى أواخر الحقبة المكّية[٤٤].

يذهب الشيخ معرفت إلى الاعتقاد بأن ترتيب السور المذكور في روايات ترتيب

النزول إنما كان على أساس الآيات الأولى من كلّ سورة. وعلى هذا الأساس فإن بيان تسلسل كل سورة لا يعني بالضرورة نزول جميع آيات تلك السورة في تلك المرتبة والفترة الزمنية. فقد تنزل بعض الآيات الأولى من سورةٍ، ثم تنزل سورةٌ أخرى، وبعد ذلك تكتمل آيات السورة السابقة[٤٥]. غاية ما هناك أنه يرى ـ كما تقدَّم أن أسلفنا ـ أن المسار الغالب في وضع الآيات ضمن السور هو المسار الطبيعي لترتيب النزول، بمعنى أنه عندما ينزل سطر بسم الله لا تنزل سورةٌ أخرى إلاّ بعد اكتمال هذه السورة بجميع آياتها[٤٦].

روايات السور المكية والمدنية

لقد عملت روايات ترتيب النزول على الفصل بين السور المكّية والسور المدنية، فقد تمّ تحديد ستٍّ وثمانين سورة ضمن الحقبة المكّية، وستٍّ وعشرين سورة ضمن الحقبة المدنية.

وقد أشار الشيخ معرفت إلى عدم وجود إجماع بين علماء المسلمين من هذه الناحية، ثم أخذ يعدِّد موارد الاختلاف. وبعد مناقشة كلّ واحد منها، عمد إلى تأييد ما ورد في روايات ترتيب النزول. وخلاصة أدلته في هذا الشأن ما يلي:

أولاً: إن روايات أسباب النزول المعتمدة من قبل المخالفين ضعيفة[٤٧].

ثانياً: إن روايات أسباب النزول إنما تذكر المصاديق، في حين أن الآيات ذات صبغة عامّة[٤٨].

ثالثاً: على فرض مكية أو مدنية آية أو بضع آيات في سورةٍ لا يكون ذلك دليلاً على اعتبار جميع السورة مكية أو مدنية[٤٩].

رابعاً: إن مجرّد مشابهة آيات من سورة مكية لآيات من سورة مدنية في الأسلوب والنبرة والمضمون لا يشكّل دليلاً على أنها مكية أو مدنية؛ لأن هذه الخصائص إنما تصحّ في الغالب، ولكنّها لا تصحّ على نحوٍ دائم. نعم، إذا كانت تلك الخصوصية حصرية في السور المكية أو المدنية أمكن الحكم بمكية أو مدنية تلك الآية التي تحتوي على تلك الخصوصية[٥٠].

خامساً: إن روايات أسباب النزول هي من قبيل: روايات الآحاد، ولا يمكنها أن تقاوم روايات ترتيب النزول المجمع عليها[٥١].

سادساً: إن مكّية السورة لا يتنافى مع تجدُّد نزولها في الحقبة المدنية؛ لغرض تذكير النبي الأكرم صلى الله عليه وآله[٥٢].

وبعد نقل الشيخ معرفت لما ذهب إليه المتقدِّمون، من القول بأن بعض السور المكّية قد تحتوي على آيات مدنية، أو بعض السور المدنية قد تحتوي على آيات مكّية، علَّق سماحته على ذلك، قائلاً: إن هذا الكلام يعتمد في الأكثر على روايات ونقول ضعيفة، وإن القائلين بها إنما قالوا بها عن حَدْس أو اجتهاد في الرأي، من غير أن يستندوا إلى نصٍّ صحيح مأثور. ولذلك فإننا نضرب عن كلّ ما قالوه بهذا الشأن صَفْحاً؛ إذ لا شَكَّ في أن الآيات كانت تسجَّل تباعاً في كلّ سورة بعد نزول بسملتها، وأما أن تبقى آية مكية غير مسجلة في سورة حتّى تنزل سورة بالمدينة، ثم تسجَّل فيها، فهذا أمرٌ غريب خارج عن طريقة التَّثَبْت المعروف. كما أن آية مدنية تسجل في سورة مكّية بحاجةٍ إلى نصٍّ صريح خاصّ، وليس بالأمر الذي يتدخَّل فيه الحَدْس أو الاجتهاد النظري[٥٣].

وقد عمد سماحته في الكثير من الموارد إلى الردّ على الآيات المستثنيات، من خلال الاستدلال بسياق الآية، بمعنى الهيئة التركيبية لمفردات الآية[٥٤]. فقد قالوا ـ على سبيل المثال ـ: إن قوله تعالى: ﴿**وَلاَ تَشْتَرُوا بِعَهْدِ اللَّهِ ثَمَناً قَلِيلاً**﴾ (النحل: ٩٥) مدنيّ، وناظرٌ إلى رجل اغتصب أرضاً، ثم حلف بالله يميناً أنه لم يغصبها.

فردَّ سماحته على ذلك بالقول: لكنّ القصة لم تثبت، ولهجة الآية عامّة، وسياقها يشهد بانسجامها الوثيق مع آيات قبلها، تهدف تقريعاً عنيفاً بأولئك المشركين المعاندين. وملاحظةٌ عابرة بالآية تجعلنا نطمئن بأنها مرتبطةٌ تمام الارتباط مع الآية ٩١ من هذه السورة، وهي قوله تعالى: ﴿**وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلاَ تَنقُضُوا الأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا**﴾[٥٥].

وقالوا أيضاً في قوله تعالى: ﴿**وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لاَ يَرْكَعُونَ**﴾ (المرسلات: ٤٨): إنها نزلت في ثقيف، حين أمرهم رسول الله صلى الله عليه وآله بالصلاة، فقالوا: لا ننحني، فإن

ذلك سُبّةٌ علينا، وثقيف أسلمت بالمدينة.

وردَّ الشيخ معرفت على ذلك، قائلاً: لكنّ وجه الآية وسياقها مع المكذِّبين، وهم مشركو العرب، ولا معنى لأن يكون هذا الموضع من السورة خلواً من هذه الآية إلى أواخر سنيّ الهجرة، ثم تكتمل؛ إذ إن ذلك يخلّ بفصاحة السورة، ويخلخل من نظمها المنسجم(٥٦).

إن ملاحظة وتتبُّع مباحث الشيخ معرفت في ما يتعلَّق بظاهرة المكي والمدني يُثبت أنه لا يرتضي أيّاً من هذه الآيات المستثنيات، ويرى أن لا وجود لآيةٍ مكّية في سورة مدنية، ولا وجود لآية مدنية في سورة مكّية. غاية ما هنالك أننا في بعض الموارد، من قبيل: قوله تعالى: ﴿وَآتِ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ﴾ (الإسراء: ٢٦) نحتمل فيها تعدُّد النزول؛ وأنها نزلت مرّةً في مكّة، ومرّةً أخرى في المدينة؛ لتذكير النبي الأكرم‌ﷺ(٥٧).

إلاّ أن هذا الاحتمال بدَوْره من دون دليلٍ أيضاً، فليس هناك روايةٌ تثبت نزول آية أو سورة لأكثر من مرّةٍ. إن القول بتعدُّد النزول إنما كان محاولةً من بعض المفسِّرين لخلق الانسجام والتناغم بين الروايات المتعارضة في أسباب النزول. ثم إن هذا التبرير ينقص من شأن النبي الأكرم‌ﷺ؛ لأنها تعني أن النبي لم يكن من النباهة في تنفيذ وتطبيق آيات القرآن الكريم، بحيث يحتاج إلى التذكير في كلّ مورد ومصداق، من خلال تكرار الآيات وإعادتها على مسامعه لأكثر من مرّةٍ!

روايات الناسخ والمنسوخ

إن من المصادر الأخرى لتحديد تاريخ القرآن روايات الناسخ والمنسوخ.

والنسخ يعني إبطال حكمٍ سابق وإحلال حكم جديد محلّه.

وإن النسخ في الروايات يحمل مفهوماً مختلفاً عن النسخ في أصول الفقه.

وقد ذهب الشيخ معرفت إلى القول بأن النسخ الأصولي عبارةٌ عن رفع جميع الحكم الشرعي السابق ـ الذي كان يبدو في ظاهره دائمياً ـ، واستبداله بحكمٍ شرعي لاحق، مع ثبات الموضوع.

وقد ذهب إلى عدم اعتبار بعض الموارد من النسخ، وهي:

أوّلاً: رفع حكم تمّ التصريح منذ البداية بكونه مؤقتاً.

وثانياً: رفع جزء من الحكم السابق، والذي يعبَّر عنه بالتخصيص والتقييد.

وثالثاً: رفع الحكم بسبب الحَرَج، أو الاضطرار، أو الضَّرَر الشخصي، أو المصلحة الزمنية.

ورابعاً: رفع الحكم بسبب تبدُّل الموضوع.

وخامساً: نسخ التكوينيات، وهو الذي يُعبَّر عنه بـ «البداء»[٥٨].

وأما النسخ الروائي فهو من وجهة نظره أعمّ من ذلك، حيث يراه شاملاً لتخصيص العام وتقييد المطلق[٥٩]، وحتّى تبيين المجمل أيضاً[٦٠].

وقد ذكر سماحته أربع موارد للاختلاف بين النسخ والتخصيص، وهي:

أوّلاً: إن النسخ قطعٌ لاستمرار التشريع السابق بالمرّة، وأما التخصيص فهو قصر الحكم العام على بعض أفراد الموضوع.

وثانياً: يشترط في النسخ العمل بالحكم السابق، وأما في التخصيص فيشترط عدم العمل بالعام.

وثالثاً: في النسخ يحصل اختصاص للحكم ببعض الأزمان، والتخصيص اختصاصه ببعض الأفراد.

ورابعاً: في التخصيص يزول توهُّم عمومية اللفظ العام، وأما في النسخ فيزول توهُّم استمرار الحكم السابق[٦١].

وبهذه القيود التي يسوقها الشيخ معرفت في تعريف النسخ الأصولي كان لا بُدَّ له من الذهاب إلى ما ذهب إليه السيد الخوئي تقريباً من القول بعدم وقوع النسخ في القرآن الكريم. وهو ما ذهب إليه بالفعل في أواخر حياته[٦٢]، وخاصّة أن سماحته قد ذهب إلى القول بأن فلسفة النسخ تعني تغيير الحكم السابق؛ بسبب تغيير مصالح وشرائط الأمّة الإسلامية[٦٣]، وأضاف قائلاً: قد تستوجب بعض المصالح والشرائط تقديم تشريعٍ خاصّ بما يتناسب ومجتمع خاصّ، وكلما تغيَّرت تلك الشرائط والمصالح أوجب ذلك ضرورة العودة إلى التشريع السابق[٦٤]. فإذا كان ما تقدَّم هو فلسفة النسخ فما هي الضرورة إلى أن نأخذ قيد (أن يبدو النسخ دائمياً بحَسَب

الظاهر) شرطاً في تعريف النسخ؟ وهو ما لم يشترطه العلاّمة الطباطبائي. وكذلك ما هي الضرورة إلى عدم اعتبار رفع بعض الحكم السابق نسخاً، إذا علمنا بالعمل بعموم الحكم العام؟ وكذلك ما هو المبرِّر لعدم اعتبار تغيُّر الحكم بسبب الشرائط الخاصة المستجدّة نسخاً؟

وقد اضطرّ الشيخ معرفت عند مواصلة بحثه في النسخ إلى القول به، والتعبير عنه بـ «النسخ المشروط». وعَدَّ منه التغيير التدريجي للأحكام أيضاً(٦٥). يرى سماحته أن تشريع الحكم الجديد، حيث يمكن الرجوع عنه بفعل تغيير الشرائط والمقتضيات، سواءٌ في بلدٍ أو زمن آخر، يجب بحكم الحكمة أن يكون الحكم المنسوخ قابلاً للعودة أيضاً؛ لأن الحكم الشرعي تابعٌ لشرائطه ومصالحه الخاصة. وعلى هذا الأساس، وكما كان يجب على المسلمين حال ضعفهم مهادنة الكفّار، يجب عليهم عند عودتهم إلى حالة الضعف العودة إلى مهادنة الكفّار أيضاً(٦٦).

وقد ذهب سماحته في ذات الشأن إلى القول بنوعٍ آخر من النسخ باسم «النسخ التمهيدي»، والتعبير الأصحّ ـ بطبيعة الحال ـ هو «تمهيد النسخ». ومرادُه من هذا النسخ هو أن الشارع يبادر أحياناً ـ من أجل القضاء على بعض العادات والتقاليد الخاطئة ـ إلى تشريع حكمٍ يبدو منسجماً مع تلك العادة الاجتماعية الخاطئة؛ تمهيداً للقضاء عليها في الوقت المناسب. وعَدَّ سماحته من ذلك قول الله سبحانه وتعالى: ﴿**وَاضْرِبُوهُنَّ**﴾ (النساء: ٣٤)، وقال في هذا الشأن: في العصر الجاهلي كان ضرب الرجل لامرأته أمراً مألوفاً ومتداولاً، وقد نزلت هذه الآية تمهيداً لنسخه. وقد سمح في هذه الآية بنوعٍ من الضرب الذي يؤدّي بالمرأة إلى الرضوخ للصلاح والطاعة(٦٧).

وعلى أيّ حال فإننا في ما يتعلّق بتأريخ القرآن نحتاج إلى نسخٍ يعبّر عن تغيير الحكم السابق بحكمٍ لاحق، سواء أكان هذا التغيير جزئياً، ومن قبيل: التخصيص والتقييد، أو كلّياً، ومن قبيل: النسخ الأصولي، أو بفعل تغيُّر الشرائط والمقتضيات قابلاً للعودة من جديدٍ، أو تتغيَّر المصالح والمقتضيات بحيث لا يقبل العودة.

إن ملاحظة بحث النسخ عند الشيخ معرفت تثير بعض المسائل في مجال تأريخ آيات القرآن، وفي ما يلي نتناول هذه المسائل.

في بعض الموارد، من قبيل: آية النجوى، وآية عدد المقاتلين، حيث تَرِد الآية الناسخة مباشرة بعد الآية المنسوخة، قال الشيخ معرفت بوقوع النسخ فيها أوّل الأمر، وقال على هامش آية عدد المقاتلين، في جواب مَنْ استبعد أن يأتي الناسخ فيها بعد المنسوخ مباشرة: إن ثبت الآيات في موضعها الراهن لا يعني بالضرورة أن الآية الناسخة قد نزلت بعد الآية المنسوخة مباشرةً؛ إذ يحدث أحياناً أن لا يتمّ ثبت الآيات على ترتيب النزول، وقد يحدث أحياناً أن تكون هناك فترةٌ زمنية ـ قصيرة أو طويلة ـ بين آية وأخرى، ثم يتمّ إلحاقها بها فور نزولها.

ولكنْ في هذه الموارد، التي يقول فيها الشيخ معرفت باحتمال وجود فاصل زمني قصير بين الآية الناسخة والآية المنسوخة، يمكن القول بعدم نزول أيّ آية أخرى خلال هذه الفاصلة القصيرة، ومن هنا يكون ثبت الآيات على ترتيب نزولها.

وبطبيعة الحال إذا كان الشيخ معرفت في ما يتعلّق بآية عدد المقاتلين قد مال إلى ما ذهب إليه أستاذه السيد الخوئي يجب القول: لا يكون هناك من وجهة نظره نسخٌ في هذا المورد أصلاً؛ لأن هاتين الآيتين قد نزلتا متزامنتين(٦٨)، إلاّ إذا قيل بأن الشيخ معرفت يقول بالنسخ المشروط في هذا المورد. وخاصّة أنه قال في استناده إلى قوله تعالى: ﴿**الآنَ خَفَّفَ اللهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفاً**﴾ (الأنفال: ٦٦): من خلال ذلك التكليف الصعب السابق تمّ تخفيفه بعد اتّضاح ضعف المسلمين في معركة بدر(٦٩).

بل ذهب الشيخ معرفت أيضاً إلى الادعاء بأن السيد الخوئي لم يكن من القائلين بالنسخ في آية النجوى بالمعنى الشرعي، بل كان يراه نوعاً من النسخ الحكومي، وأن هذا الحكم إنما يتمّ تشريعه في ظروف وأزمنة خاصّة، ولذلك ليس هو بالحكم الشرعي الذي لا يتغيّر(٧٠).

وفي ما يتعلّق بآية إمتاع الزوجة المتوفّى عنها زوجها إلى نهاية الحَوْل(٧١) كان الشيخ معرفت يذهب أول الأمر إلى القول بأنها قد نُسخت بالآية التي تحدِّد عدّة المتوفّى عنها زوجها بأربعة أشهر وعشرة أيام(٧٢)، هذا في حين أن الآية الناسخة مثبتة في ترتيب النزول قبل الآية المنسوخة(٧٣). إلاّ أن سماحته رجع عن هذا الرأي في الآونة الأخيرة،

ومال إلى رأي أستاذه السيد الخوئي، القائل بعدم وجود منافاة بين هاتين الآيتين، والقول بأن وجوب عدّة المتوفى عنها زوجها أربعة أشهر وعشراً لا يتنافى مع استحباب بقائها في بيت زوجها والإنفاق عليها إلى الحَوْل، وعليه لا يكون هناك نسخٌ في ما نحن فيه. وكان الرأي الأخير للشيخ معرفت ناظراً إلى تلك النساء اللائي يتزوَّجْنَ في أعمار متقدِّمة، ولا يُنْجِبْنَ أولاداً(٧٤).

وقد مثَّل الشيخ معرفت للنسخ التدريجي بتشريع القتال، قائلاً: إن قوله تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾ (الحج: ٣٩) هي أول آية نزلت في تشريع الجهاد والقتال، حيث سُمح فيها للمسلمين بقتال مشركي مكّة(٧٥)، هذا في حين أن هذه السورة قد نزلت ـ طبقاً لروايات ترتيب النزول ـ بعد سورة البقرة، والأنفال، وآل عمران، والأحزاب، والممتحنة، والنساء، والحديد، ومحمد، وهي تشتمل بأجمعها على الأمر بقتال المشركين في مكّة. وعليه لو صحّ القول بأن الإذن بالقتال الوارد في سورة الحجّ هو الأول من نوعه يجب القول بأن هذه السورة هي أول سورة نزلت في المدينة. على فرض صحّة ذلك يجب القول: إن الترتيب الوارد في الروايات غير صحيح. إلاّ إذا قيل: إن الآية مورد البحث قد نزلت قبل سورة الحجّ، ثم أدرجت فيه. ولكنْ سبق للشيخ معرفت أن استبعد هذه الفرضية(٧٦)؛ إذ لا معنى لأن تنزل آية ولا يتمّ تحديد موضعها، ليتم إدراجها بعد ذلك ضمن آيات سورة الحجّ بعدّة سنوات، إلا إذا اعتبرنا قوله تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا﴾ في مقام بيان دليل وجوب قتال المشركين، وليس مجرَّد بيان جواز قتالهم؛ إذ لا تشتمل الآية على ما يثبت أن القتال لم يكن مسموحاً به، وقد سمح به في إطار هذه الآية. ويبدو أن هذه الآية تذكر المسلمين بالظلم والجَوْر الذي كان يمارسه مشركو مكّة في حقّهم، وأنها في الحقيقة تحرِّض المسلمين على قتال المشركين في مكّة؛ لأنهم كانوا يتخوَّفون من قتالهم، ويحاولون التنصُّل من ذلك، كما يُفهم ذلك من الآيات الأخرى أيضاً(٧٧).

الهوامش

(١) انظر: محمد بن جرير الطبري، جامع البيان؛ جلال الدين السيوطي، الدرّ المنثور في التفسير بالمأثور؛ الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان؛ محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، على هامش تفسير تلك السور.

(٢) انظر: ابن واضح اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي ٢: ١٩. نقلاً عن: محمد هادي معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ١١١.

(٣) انظر: ابن هشام، السيرة النبوية ١: ٢٨٠؛ ابن شهرآشوب، مناقب آل أبي طالب ١: ٤٠؛ محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ١٨: ١٩٣. نقلاً عن: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ١١١.

(٤) انظر: الطوسي، الغيبة: ٢١٧؛ محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ١٨: ٢٥٣. نقلاً عن: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ١١١.

(٥) انظر: محمد بن يعقوب الكليني، الكافي ٢: ٦٢٨؛ محمد بن مسعود العياشي، تفسير العياشي ١: ٨٠؛ الصدوق، الاعتقادات: ١٠١. نقلاً عن: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ١١١.

(٦) معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ١١١.

(٧) انظر: الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين ٢: ٦١. نقلاً عن: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ١١١.

(٨) انظر: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ١١١ ـ ١١٢.

(٩) انظر: البلاذري، أنساب الأشراف ١: ١١٥.

(١٠) انظر: المصدر نفسه؛ محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري ١: ٥٢٧؛ ٢: ٢٤١.

(١١) انظر: جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن ١: ٤٥؛ ابن سعد، الطبقات الكبرى ١: ١٢٧؛ تاريخ اليعقوبي ٢: ١٨. نقلاً عن: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ١١٢.

(١٢) انظر: المجلسي، بحار الأنوار ١٨: ١٨٤ ـ ١٩٤. نقلاً عن: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ١٠١ ـ ١٠٢.

(١٣) الكهف: ٢٣ ـ ٢٤.

(١٤) انظر: البيهقي، شعب الإيمان ٢: ٣٣١؛ السيوطي، الإتقان في علوم القرآن ١: ٩٥.

(١٥) انظر: الحويزي، نور الثقلين ١: ٥٨٤ و٦٩٦؛ السيوطي، الدرّ المنثور في التفسير بالمأثور ١: ٨٢.

(١٦) انظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن ١: ١٣٣.

(١٧) انظر: محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان ١: ٢٤٧.

(١٨) انظر: السجستاني، المصاحف: ٣٩.

(١٩) انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١٢: ١٢٨؛ معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ١٦٩ ـ ٢٣٧؛ جعفر مرتضى العاملي، حقائق هامة: ١٤٣ ـ ١٤٤.

(٢٠) انظر: البقرة: ١٥٨.

(٢١) انظر: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ٢٧٧.

(٢٢) انظر: المصدر السابق: ٢٨٠.
(٢٣) انظر: نكونام، در آمدي بر تاريخ گذاري قرآن: ٩٦ ـ ١٠٢.
(٢٤) انظر: محمد حسين الطباطبائي، قرآن در إسلام (القرآن في الإسلام): ١٢٠.
(٢٥) انظر على سبيل المثال: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١: ٤١، ١٥٣، ٢١٧، ٢٦٦.
(٢٦) انظر: السيوطي، الدرّ المنثور في التفسير بالمأثور ٦: ٢٦٧؛ ابن هشام، السيرة النبوية ٢: ٣٩١.
(٢٧) انظر: التوبة: ١١٨.
(٢٨) بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن ١: ١٩٠ ـ ١٩١.
(٢٩) المصدر نفسه.
(٣٠) انظر: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ١٣٢ ـ ١٣٣.
(٣١) انظر: المصدر السابق ١: ٢٥٤.
(٣٢) انظر: المصدر نفسه.
(٣٣) انظر: الطباطبائي، قرآن در إسلام (القرآن في الإسلام): ١٢٠.
(٣٤) انظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن ١: ٣١ ـ ٣٢؛ السيوطي، الإتقان في علوم القرآن ١: ١٢٠. نقلاً عن: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ٢٥٤ ـ ٢٥٥.
(٣٥) انظر: السيوطي، الدرّ المنثور في التفسير بالمأثور؛ الطبري، جامع البيان، تفسير الآية.
(٣٦) انظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن ١: ١٢٠.
(٣٧) انظر: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ٢٣٠.
(٣٨) انظر: الطبرسي، مجمع البيان ٥: ٧٦. نقلاً عن: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ٢٣١.
(٣٩) معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ٢٣١.
(٤٠) انظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن ١: ٧٢ ـ ٧٣.
(٤١) انظر: الطبرسي، مجمع البيان، تفسير سورة الإنسان؛ الشهرستاني، مفاتيح الأسرار ١: ١٢٨ ـ ٢٥٨؛ السيوطي، الإتقان في علوم القرآن ١: ١٨، ٥١؛ نكونام، درآمدي بر تاريخ گذاري قرآن: ٣٠٣ ـ ٣٠٧، الجدول رقم ٥.
(٤٢) انظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن ١، ١٩٣ ـ ١٩٤. نقلاً عن: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ١٣٣.
(٤٣) انظر: نكونام، درآمدي بر تاريخ گذاري قرآن: ٣٠٨، الجدول رقم ٦.
(٤٤) انظر: المصدر نفسه.
(٤٥) انظر: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ١٣٤.
(٤٦) انظر: المصدر السابق ١: ١٧٠.
(٤٧) انظر: المصدر السابق ١: ١٥٧ ـ ١٥٨ (هامش سورة القدر)، ١٦٣ ـ ١٦٨ (هامش المعوذتين).
(٤٨) انظر: المصدر السابق ١: ١٥٥ ـ ١٥٦ (هامش سورتي الأعلى والليل).
(٤٩) انظر: المصدر السابق ١: ١٤٧ (هامش سورة النساء)، ١٤٩ (هامش سورة الفرقان)، ١٥٦ (هامش سورة الأعلى).

(٥٠) انظر: المصدر السابق: ١٤٨ (هامش سورة الرعد)، ١٥٠ (هامش سورة الرحمن)، ١٥٤ (هامش سورة الإنسان)، ١٥٩ (هامش سورة الزلزلة).

(٥١) انظر: المصدر السابق: ١٤٩ (هامش سورة التكاثر)، ١٦١ (هامش سورة الماعون)، ١٦٢ (هامش سورة الكوثر).

(٥٢) انظر: المصدر السابق: ١٦٣ (هامش سورة التوحيد).

(٥٣) انظر: المصدر السابق ١: ١٦٩ ـ ١٧٠.

(٥٤) انظر: محمد هادي معرفت، التفسير الأثري الجامع ١: ٥٧.

(٥٥) انظر: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ١٨٥.

(٥٦) انظر: المصدر السابق ١: ٢٢٢.

(٥٧) انظر: المصدر السابق ١: ١٨٧ ـ ١٨٨.

(٥٨) انظر: المصدر السابق ٢: ٢٧٧ ـ ٢٧٨، ٢٨٢ ـ ٢٨٥.

(٥٩) انظر: محمد هادي معرفت، (حوار)، مجلة بينات، العدد ٤٤: ٦٥.

(٦٠) انظر: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ٢: ٣٣٠.

(٦١) انظر: المصدر السابق: ٢٨١ ـ ٢٨٢.

(٦٢) انظر: معرفت، (حوار)، مجلة بينات، العدد ٤٤: ٦٥.

(٦٣) انظر: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ٢: ٢٧٨ ـ ٢٧٩.

(٦٤) انظر: المصدر السابق ٢: ٢٩٨.

(٦٥) انظر: معرفت، (حوار)، مجلة بينات، العدد ٤٤: ٦٩.

(٦٦) انظر: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ٢: ٢٩٦ ـ ٢٩٧.

(٦٧) انظر: معرفت، (حوار)، مجلة بينات، العدد ٤٤: ٧٢.

(٦٨) انظر: أبو القاسم الخوئي، البيان في تفسير القرآن: ٢٧٥ ـ ٢٧٦.

(٦٩) انظر: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ٢: ٣٠٤؛ معرفت، التفسير الأثري الجامع ١: ٦٥.

(٧٠) انظر: معرفت، التفسير الأثري الجامع ١: ٦٧.

(٧١) انظر: البقرة: ٢٤٠.

(٧٢) انظر: البقرة: ٢٣٤.

(٧٣) انظر: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ٢: ٢٨٢، ٣٠٦.

(٧٤) انظر: معرفت، (حوار)، مجلة بينات، العدد ٤٤: ٦٧.

(٧٥) انظر: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ٢: ٣١٦ ـ ٣١٧.

(٧٦) انظر: المصدر السابق ١: ١٧٠.

(٧٧) انظر: النساء: ٧٥، ٨٤؛ التوبة: ١٣.

الإعجاز والتفسير العلمي للقرآن

ـ القسم الثاني ـ

د. الشيخ محمد علي رضائي الإصفهاني(*)
ترجمة: حسن علي مطر الهاشمي

أساليب التفسير العلمي للقرآن

إن التفسير والفهم العلمي للقرآن يتشعَّب بدوره إلى أساليب ومناهج فرعية مختلفة، يؤدي بعضها إلى التفسير بالرأي، وبعضها إلى التفسير المعتبر والصحيح، وبعضها إلى التنظير العلمي للقرآن في مجال مختلف العلوم.

أ ـ استخراج جميع العلوم من القرآن الكريم

إن أنصار القول بالتفسير العلمي من المتقدِّمين، من أمثال: ابن أبي الفضل المرسي والغزالي وغيرهما، بذلوا جهوداً كبيرة لاستخراج جميع العلوم من القرآن؛ لاعتقادهم بوجود كل شيء في القرآن. وفي هذا الإطار كانوا يذكرون الآيات التي ينسجم ظاهرها مع بعض القوانين العلمية. وكلما وجدوا شُحّاً في ظواهر الآيات لجأوا إلى التأويل وإرجاع ظواهر الآيات إلى النظريات والعلوم المنشودة. ومن هنا عمدوا إلى استخراج علم الهندسة والحساب والطبّ والهيئة والجبر والمقابلة والجَدَل من القرآن الكريم.

فعلى سبيل المثال: استخرجوا علم الطب[1] من قوله تعالى، حكايةً عن النبي

(*) أستاذٌ وباحث متخصِّصٌ في العلوم القرآنيّة، وعضو الهيئة العلميّة في جامعة المصطفى العالميّة.

إبراهيم، إذ يقول: ﴿وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ﴾ (الشعراء: ٨٠)؛ وعلم الجبر[٢] من الحروف المقطَّعة في بدايات بعض السور، وتوقَّعوا حدوث زلزال عام ٧٠٢هـ[٣] من قوله تعالى: ﴿إِذَا زُلْزِلَتِ الأَرْضُ زِلْزَالَهَا﴾ (الزلزلة: ١).

ومن الواضح أن هذا النوع من التفسير العلمي يؤدّي إلى الكثير من التأويلات في آيات القرآن، دون رعاية للقواعد الأدبية، والظواهر والمعاني اللغوية.

من هنا ذهب الكثير من المخالفين للتفسير العلمي إلى اعتباره نوعاً من التأويل والمجاز[٤]. وبطبيعة الحال فإن هذا النوع من التفسير العلمي ينطوي على الكثير من الإشكالات.

قال الأستاذ معرفت في هذا الشأن: هناك مَنْ يتصوَّر اشتمال القرآن على جميع أسس العلوم الطبيعية والرياضية والفلكية، وحتى الفروع الصناعية والاكتشافات العلمية، وغيرها.

ثم أجاب عن ذلك ـ من خلال طرح سؤالٍ ـ قائلاً: كيف ومتى تمّ استخراج جميع العلوم والصناعات والاكتشافات الكثيرة، والتي تزداد يوماً بعد يومٍ، من القرآن الكريم؟ ولماذا لم يتوصَّل المتقدِّمون إليها، ولم تحظَ باهتمام المتأخِّرين؟

ثم أشكل على الآيات التي استندوا إليها، قائلاً: إن قوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ (النحل: ٨٩) إنما هي في مورد البيان الشامل لأحكام الشريعة، وناظرةٌ إلى الجامعية والشمولية من الناحية التشريعية[٥].

ب ـ تطبيق وتحميل النظريات العلمية على القرآن الكريم

لقد شاع هذا النوع من التفسير العلمي في القرن الأخير، حيث تصوّر الكثير قطعية قوانين ونظريات العلوم التجريبية، ومن هنا سعى إلى البحث عن آيات توافق هذه النظريات والقوانين العلمية، فإذا عجز عن ذلك لجأ إلى التأويل أو التفسير بالرأي، وحمل الآيات على خلاف معانيها الظاهرية.

مثال ذلك: ما قام به عبد الرزّاق نوفل عند تفسير ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ (الأعراف: ١٨٩)، حيث فسَّر «النفس» بأنه يعني البروتون،

وفسَّر «الزوج» بأنه يعني الإلكترون، وقال: إن المعنى الحقيقي لهذه الآية: «هو الذي خلقكم من بروتون وإلكترون»، وهما الجزء الموجب والجزء السالب من الذرّة، التي تتألف منها جميع الكائنات في هذا العالم[٦].

وفي هذا التفسير تمّ تجاهل حتّى المعنى اللغوي والاصطلاحي للنفس.

لقد شاع هذا النوع من التفسير في القرن الأخير في كلٍّ من: مصر وإيران، وأدى إلى سوء ظنّ بعض العلماء المسلمين بمطلق التفسير العلمي، ونبذوا التفسير العلمي ـ بجميع أنواعه ـ، بوصفه تفسيراً بالرأي وتحميل النظريات والعقائد على القرآن. كما عبَّر العلاّمة الطباطبائي عن التفسير العلمي بوصفه نوعاً من التطبيق[٧].

في ما يتعلق بهذا النوع من التفسير العلمي لا شَكَّ ـ بطبيعة الحال ـ في أن الحقّ مع المخالفين للتفسير العلمي؛ إذ يتعيَّن على المفسِّر أن يكون خالي الذهن عند التفسير من أيّ نوعٍ من أنواع الأحكام المسبقة؛ كي يتمكن من تقديم تفسير صحيح، وإذا عمل على اختيار نظرية علمية، ثم حملها وأسقطها على القرآن، فإن هذا سيدخله في دائرة التفسير بالرأي، الذي ورد الوعيد عليه بالعذاب في الروايات.

وقال العلامة الشيخ معرفت بهذا الشأن: «إننا لا نحاول تطبيق آية قرآنية ذات حقيقة ثابتة على نظرية علمية غير ثابتة، وهي قابلةٌ للتعديل والتبديل...؛ فإن بقاء الآية على إبهامها أَوْلى من محاولة تطبيقها على نظرية علمية غير بالغة مبلغ القطعية والكمال، وربما كانت تحميلاً على الآية وتمحُّلاً باهتاً، إنْ لم يكن قَوْلاً على الله بغير علمٍ»[٨].

ج ـ توظيف العلوم في فهم القرآن بشكل أفضل

في هذا الأسلوب من التفسير العلمي يقوم المفسِّر ـ من خلال توفُّره على الشرائط اللازمة، ورعايته لضوابط التفسير المعتبرة ـ بتفسير القرآن علمياً، بمعنى أنه يسعى جاهداً، من خلال توظيف المسائل العلمية القطعية ـ الثابتة بالدليل العقلي ـ التي توافق ظاهر آيات القرآن طبقاً للمعاني اللغوية والاصطلاحية، إلى التفسير العلمي، واكتشاف المعاني المجهولة في القرآن الكريم، وتقديمها إلى طلاّب الحقيقة. إن هذا

النوع من التفسير العلمي هو أفضل أنواع التفسير العلمي، بل هو أصحّ أنواع التفسير العلمي.

وسوف نبين في البحث القادم معيار هذا النوع من التفسير بشكلٍ كامل، بَيْدَ أننا نؤكّد هنا على ضرورة أن نتجنَّب في هذا الأسلوب التفسيري أيَّ نوع من أنواع التأويل والتفسير بالرأي، والحديث عن مراد القرآن الكريم على نحو الاحتمال؛ لأن العلوم التجريبية بسبب اعتمادها على الاستقراء الناقص، وإمكانية إبطال النظريات العلمية على أساس ذلك، قلَّما يمكن بيان مسألة علمية على نحو القطع واليقين.

فبالنسبة إلى قوله تعالى: ﴿**وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا**﴾ (يس: ٣٨) ـ على سبيل المثال ـ كان الناس في صدر الإسلام يحملونها على هذه الحركة الحسِّية للشمس، والتي نراها يومياً؛ إذ تنتقل الشمس من المشرق إلى المغرب، في حين أن هذه الحركة ما هي إلاّ حركة كاذبة؛ لكونها من خداع البصر، والحقيقة أن الذي يتحرّك في البين هي الأرض، وبحركتها نحسب الشمس متحرِّكة، كما يحصل ذلك بالنسبة لنا عندما نكون جالسين في القطار أو الحافلة التي تنطلق بنا مسرعة، فنتصوَّر الأبنية والأشجار وما إلى ذلك من الأمور الواقعة في جانبي الطريق هي المتحرِّكة. وبعد تقدُّم العلوم البشرية، واكتشاف حركة الأرض حول نفسها وحركة الشمس، تبيَّن أن للشمس حركة (صادقة وحقيقية، وليست من خداع البصر)، بل هناك حركة متكاملة لجميع المنظومة الشمسية، وحتّى مجرّة درب التبانة[٩]. من هنا نقول: إذا ثبت على نحو القطع واليقين أن للشمس حركةً، وقال ظاهر آية القرآن: إن الشمس تتحرَّك، يكون مراد القرآن بذلك الحركة الواقعية والحقيقية للشمس (وهي الحركة الانتقالية وما إلى ذلك). هذا، وإن القرآن يتحدّث عن جريان للشمس، وليس حركتها، وقد أثبتت العلوم الحديثة أن للشمس طبيعة غازية، وأنها في حالة جريان وموران مستمرّ في الفضاء بفعل الانفجارات الذرية الحاصلة فيها، وليست الشمس مجرّد كرة جامدة تتحرّك، بل هي جاريةٌ مثل الماء.

قال العلامة الأستاذ معرفت في هذا الإطار: «إن في القرآن إشاراتٍ عابرةً إلى أسرار الوجود، لا يمكن فهم حقيقتها إلاّ بعد معرفة جملة من العلوم والوقوف على

كثير من أسرار الطبيعة الكامنة التي كشفها العلم، وسيكشفها على استمرار، وهي خير وسيلة نافعة للحصول على فهم كتاب الله، وكشف رموزها وإشاراتها الخافية».

د. التنظيرات العلمية للقرآن وتوجيه مباني العلوم الإنساني

أولاً: التنظيرات العلمية القرآنية

هناك من الآيات العلمية في القرآن ما يبين أموراً لم يتوصّل العلم إلى اكتشافها بعد. وعلى الرغم من عدم إثباتها من زاوية العلوم التجريبية، إلاّ أنه لا يوجد لدينا دليل على نفيها. وحيث كان الوحي نوعاً من العلم اليقيني الصادر عن المصدر الإلهي لسنا نشك في صحّته، رغم عدم امتلاكنا في اللحظة الراهنة للشواهد التجريبية على إثبات ذلك، وقد يمكن إثباتها في المستقبل، مثل: بعض المغيَّبات العلمية التي نطق بها القرآن قبل اكتشافها (من قبيل: قوّة الجاذبية مثلاً)[١٠].

يمكن بيان هذه الموارد بوصفها نظريات علمية للقرآن، ونسعى إلى البحث عن شواهد لها، مثل سائر النظريات العلمية الأخرى.

الأمثلة

١. **نظرية وجود الكائنات الحيّة في السماوات**: حيث تستفاد هذه النظرية من بعض آيات القرآن، من قبيل: قوله تعالى: **﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا بَثَّ فِيهِمَا مِنْ دَابَّةٍ وَهُوَ عَلَى جَمْعِهِمْ إِذَا يَشَاءُ قَدِيرٌ﴾** (الشورى: ٢٩).

وعلى الرغم من الادّعاء القائل بوجود بعض الشواهد الكونية المطروحة حالياً بشأن وجود الكائنات الحيّة والمدركة في الكواكب الأخرى، إلاّ أن علماء الفلك لم يقدِّموا نظرية قطعية بهذا الشأن، ولم يُثبتوا هذا الأمر حتّى هذه اللحظة. ولكنْ يمكن العمل على توسيع هذا البحث بوصفه نظرية علمية للقرآن، واعتبارها قاعدة للتحقيقات والدراسات التجريبية في مجال علم الفلك[١١].

٢. **نظرية اتساع السماوات**: تستفاد هذه النظرية من بعض آيات القرآن الكريم،

من قبيل: قوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ﴾ (الذاريات: ٤٧).

هناك في البحوث العلمية في مجال الفيزياء الكونية نظريتان بشأن السماوات، **إحداهما**: نظرية انبساط وتوسُّع العالم؛ **والأخرى**: نظرية تقلُّص وانقباض العالم[١٢]. وقد تمّ طرح بعض الشواهد لكلا النظريتين. ويستفاد من هذه الآية نظرية انبساط وتوسّع العالم[١٣]. ويمكن اعتبارها أساساً للتحقيقات الكونية بوصفها نظرية علمية للقرآن.

٣. نظرية السماوات السبع: لقد عبَّر القرآن مراراً بالسماوات السبع، كما في الآية ٢٩ من سورة البقرة، والآية ٤٤ من سورة الإسراء، والآيتين ١٧ و٨٦ من سورة المؤمنون، والآية ١٢ من سورة فصلت، والآية ١٢ من سورة الطلاق، والآية ١٥ من سورة نوح، والآية ١٢ من سورة النبأ.

في حين أن علوم الفلك والنجوم الحديثة تتحدّث عن سماءٍ واحدة تحتوي على آلاف النجوم والسيارات والمجرّات، وتسكت عن السماوات الأخرى؛ إذ إن الوسائل الحديثة لم تتوصَّل إلى ما هو أبعد من ذلك.

لقد طرح القرآن مسألة السماوات السبع على نحو القطع واليقين، ويمكن لهذه المسألة أن تطرح بوصفها نظرية علمية قرآنية، وجعلها قاعدة للدراسة والبحث بشأن معرفة الكون واتّساعه. وبطبيعة الحال هناك آراء مختلفة بشأن السماوات السبع، يجب ملاحظتها في تفسير الآيات المتقدِّمة، وما ذكرناه آنفاً يقوم على اعتبار العدد سبعة مراداً على نحو الحقيقة، وأن المراد من السماوات موضع استقرار الكواكب والمجرّات[١٤].

٤. نظرية خلق الإنسان من ترابٍ مباشرة: لقد وردت مسألة خلق الإنسان الأول من تراب في الكتب السماوية ـ ولا سيَّما منها القرآن الكريم ـ، وهناك بعض آيات القرآن تدلّ على خلق الإنسان من ترابٍ وطين، كما في الآية ٩٨ من سورة الأنعام، والآية ٥٩ من سورة آل عمران، والآية ١٤ من سورة الرحمن (وإنْ كان لبعض الآيات دلالات أخرى). ومنذ سنوات ونظرية التطوُّر لدارْوِن ولامارك مطروحة بشأن تطوّر الإنسان من نسل الحيوانات القديمة.

وفي العادة يجد العلماء والمفسِّرون أنفسهم محشورين بين هاتين الرؤيتين. فيضطرون إلى اختيار إحداهما وإنكار الأخرى. وهناك الكثير من الكتب التي تمّ تأليفها في هذا المجال[١٥].

ولكنْ يمكن طرح نظرية ثالثة، ربما شكَّلت قاسماً مشتركاً بين هاتين الرؤيتين، وذلك بالقول بإمكانية التطوُّر والتكامل في سلسلة الكائنات (إذا ثبتت بالشواهد القطعية)، بل ويمكن القول: ربما يكون قد تطوَّر بعض البشر من القردة، ثم انقرضوا لاحقاً. أما النبي آدم ـ بوصفه أبو البشر ـ فقد خُلق من التراب ابتداءً، وبشكل استثنائي (وإنْ على مدى فترة طويلة).

وبطبيعة الحال هناك الكثير من الخصائص التي يتمتَّع بها الإنسان الراهن ولا يتَّصف بها القرد، بل تتحدّث نظرية التطوُّر عن وجود حلقةٍ مفقودة بين القرد والإنسان، ويمكن أن يكون هذا شاهداً على هذه الرؤية.

يمكن لهذه النظرية أن تطرح بوصفها نظرية علمية قرآنية بشأن خلق الإنسان، وتشكِّل أساساً للدراسات في علم الأحياء، وتطرح ضمن نظرية التطوُّر والتكامل، والبحث عن أدلتها وشواهدها التجريبية في مجال علم الحفريات والآثار وعلم الأحياء.

٥ـ تنظيرات القرآن في مجال العلوم الإنسانية: من قبيل: أسس الإدارة في القرآن، وأسس وأصول الاقتصاد في القرآن، وأسس السياسة في القرآن، وأسس وأصول العلوم التربوية في القرآن، وما إلى ذلك من الموارد، التي لو تمّ بحثها ودراستها بشكلٍ جيد لأحدثت ثورة في مجال العلوم الإنسانية، ولغيَّرت وجه العالم في القرن الحادي والعشرين، ووضعت حدّاً للسلطة والهيمنة الثقافية للغرب على الشرق.

وعلى سبيل المثال:

يُفهم من آيات القرآن محورية الله في جميع الأمور، بمعنى أن الله هو المصدر لجميع الكائنات، وهو المنتهى لمسيرة جميع الأمور، كما في قوله تعالى: ﴿**إِنَّا لِلّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ**﴾ (البقرة: ١٥٦).

وأساساً فإن قيمة الأعمال إنما تكون فيما إذا اكتسبت صبغةً إلهية: ﴿**صِبْغَةَ اللّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللّهِ صِبْغَةً**﴾ (البقرة: ١٣٥)، وكانت في سبيل الله. في حين أن مبنى العلوم الإنسانية الحديثة يقوم على محورية الإنسان. وهذا يترك تأثيراً كبيراً على

العلوم الإنسانية، ولا سيّما العلوم التربوية والعلوم السياسية منها، ويوجّهها وجهةً خاصة.

وفي الاقتصاد تمّ التأسيس للاقتصاد الإسلامي اللاربوي، في حين يقوم الاقتصاد الحديث في الغرب على أساس النظام الربوي (ولا سيّما في البنوك والمصارف). فلو تمّ تطبيق هذه المباني القرآنية في النظام المصرفي لوصلنا إلى منظومةٍ جديدة في هذا الشأن.

تقوم العلوم السياسية الحديثة في الغرب على أساس فصل الدين عن السياسة والأمور الدنيوية (العلمانية)، في حين أن السياسة في القرآن تقوم على أساس تدخُّل الدين في السياسة، من هنا نجد الكثير من آيات القرآن الكريم تبيِّن مسائل الحكم وأصول السياسة الخارجية، وقواعد السِّلْم والحرب، وما إلى ذلك.

وهكذا الأمر بالنسبة إلى وجوب رعاية الأسس الأخلاقية، وأصل العدالة، ومكافحة الفقر، والإدارة، والاهتمام بالبُعْد الروحي من الإنسان، بالإضافة إلى البُعْد الجسماني والنفساني وما إلى ذلك.

أجل، هناك الكثير من آيات القرآن الكريم تشتمل على إشارات صريحة أو غير صريحة لمباني العلوم الإنسانية، وإنها من الكثرة بحيث تحتاج إلى كتابة العديد من الكتب والمقالات(١٦).

أسس التفسير العلمي للقرآن

إن لأسلوب الفهم والتفسير العلمي للقرآن قواعد تفسيرية عامة، وهي سائدة في جميع الأساليب التفسيرية، من قبيل: جواز وإمكان تفسير القرآن، ومنع التفسير بالرأي، وحجِّية الظواهر والنصوص القرآنية. وله كذلك قواعد خاصة، تتمثَّل في فَرَضيّات هذا الأسلوب. وحيث تمّ إثبات هذه الأسس في محلّها نشير إليها هنا على النحو التالي:

أ. عدم قطعية أغلب مسائل العلوم التجريبية

إن العلوم التجريبية هي حصيلة بحوث وتجارب بشرية طويلة تراكمت عبر قرون

من الزمن. وحتّى ما قبل النصف الثاني من القرن العشرين الميلادي كان يتم تقسيم العلوم التجريبية إلى قسمين: نظريات علمية غير ثابتة؛ وقوانين علمية ثابتة. فإذا تم تأييد نظرية علمية من خلال المشاهدة وتكرار التجربة تمّ اعتبارها ثابتة، وصارت قانوناً علمياً[١٧].

وأما فيما بعد، وإثر ولادة النظريات الجديدة في فلسفة العلم، فقد اتَّضح أن العلوم التجريبية ليست سوى أساطير نافعة، يتمّ توظيفها في عالم الطبيعة والحياة، ولكنّها لن ترقى أبداً لتغدو قانوناً ثابتاً، بمعنى أننا في ما يتعلّق بتأسيس نظرية علمية نقوم أوّلاً بمواجهة المشكلة، وفي المرحلة الثانية نحدس لها طريقة حلّ. وفي المرحلة الثالثة يتمّ استنتاج القضايا التي يمكن مشاهدتها وتجربتها من ذلك الحلّ، وفي المرحلة الرابعة نعمل على إبطال هذه القضايا؛ فإنْ لم نتمكَّن من إبطالها سوف تبقى هذه النظرية هي المطروحة، وهي المعمول بها، إلى حين العثور على نظريةٍ أخرى أفضل منها[١٨].

وعلى هذا الأساس فإن العلوم التجريبية غير قابلة للإثبات، بل هي قابلة للإبطال، ولا يوجد في العلم قانونٌ قطعي أو يقيني.

وبطبيعة الحال فإن قولنا: إن قضايا العلوم التجريبية غير قطعية (بمعنى القطع المعرفي) يعني أنه لا يمكن القول: إن القضية العلمية الكذائية هي مطابقة للواقع حتماً، ولا يمكن أن تتغيَّر. بَيْدَ أن بعض قضايا العلوم التجريبية قطعية (بالمعنى النفسي)، أي إن بعض القضايا العلمية تغدو بعد المشاهدة والقرائن الأخرى مثل البديهية، من قبيل: «حركة الأرض»، التي أضحت في عصرنا مثل البديهية.

وفي التفسير العلمي يتمّ التفريق بين العلوم التجريبية القطعية والنظريات الظنية، بمعنى أنه لا يصحّ توظيف النوع الثاني في التفسير العلمي للقرآن الكريم؛ إذ إن النظريات الظنية في العلوم تستمرّ أحياناً لمئات السنين، وتبقى هي المطروحة في مجال العلم، ومع ذلك قد تتغيَّر بعد كلّ هذه الفترة الطويلة[١٩]. إذن لا يمكن لنا أن نقيم تفسير القرآن الكريم عليها.

قال الأستاذ معرفت بهذا الشأن: «إن توظيف الوسائل العلمية لفهم المعاني

القرآنية عمليةٌ بالغة التعقيد والدقّة؛ لأن العلم يفتقر إلى الثبات، فهو في حالة تغيُّر وتحوُّل عبر الزمن. وقد تكون النظرية العلمية ـ ناهيك عن الفرضية ـ في يوم من الأيام قطعية، ثم تتحوّل في يوم لاحق إلى سراب بقيعة ليس له من أثر. من هنا فإننا إذا فسرنا المفاهيم القرآنية [الثابتة] بالأدوات العلمية المتغيِّرة فسوف نعرّض القرآن إلى التزعزع وعدم الثبات. وخلاصة الكلام: إن ربط القرآن الثابت بمعطيات العلم المتغيِّر لا يبدو عملاً صحيحاً من الناحية المنطقية... نعم، لو أمكن لعالم من خلال الأدوات العلمية، التي ثبتت عنده قطعيتها، أن يكشف النقاب عن بعض الغموض والإبهام في القرآن الكريم كان ذلك منه عملاً مشهوداً له»[٢٠].

ب ـ وجود الإشارات العلمية في القرآن وضرورة الاستفادة من العلوم التجريبية في فهمها وتفسيرها

هناك في القرآن الكريم ما يزيد على الـ (١٣٢٢) آية تشير إلى المسائل العلمية وإلى الطبيعة والإنسان وما إلى ذلك[٢١].

ويمكن تقسيم هذه الآيات في الحدّ الأدنى إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأوّل: الإشارات العلمية إلى الظواهر الطبيعية، من قبيل: الحيوانات والطبيعة[٢٢].

وهي بحَسَب الظاهر لا تشتمل على مسألة مذهلة أو إعجازية. بَيْدَ أن هذه الإشارة العلمية تلفت انتباه الإنسان إلى الطبيعة والكون وما إلى ذلك، وأضحَتْ تمهّد الأرضية لتطوّر العلوم التجريبية في عالم الإسلام.

القسم الثاني: الإشارات العلمية العجيبة للقرآن الكريم، بمعنى الآيات التي تشير إلى مسألة علمية خاصة، بحيث يستحيل صدورها عن شخصٍ أمّي عاش في شبه الجزيرة العربية من تلك المرحلة التاريخية لنزول القرآن الكريم. ومن ذلك: إشارة القرآن إلى حركة الأرض[٢٣]، الأمر الذي يُخالف الهيئة البطليموسية والرأي المشهور بشأن الكون في ذلك العصر.

وبطبيعة الحال فإن هذه الموارد لا تُعَدّ من الإعجاز العلمي للقرآن الكريم؛ إذ

كان هناك رأيٌ بشأن حركة الأرض عند بعض علماء اليونان قبل الإسلام، وإنْ لم يكن هو الرأي المشهور[٢٤].

القسم الثالث: إشارات القرآن الكريم إلى الإعجاز العلمي، ومن ذلك: إشارات القرآن الكريم إلى قانون الزوجية العام بين جميع الكائنات[٢٥]، وقوّة الجاذبية[٢٦]، وحركة الشمس[٢٧]، ومراحل خلق الإنسان[٢٨]، والرياح اللواقح[٢٩]، التي لم يتمكّن العلم من إثباتها واكتشافها إلاّ بعد قرون من نزول القرآن.

وعليه فإن هذا النوع من الإشارات يُعتبر نوعاً من الإخبار الغيبي للقرآن الكريم. وإن التفسير العلمي للقرآن يمثّل شرحاً لهذه الإشارات العلمية الواردة في القرآن الكريم.

وكما سبق أن ذكرنا فإن العلاّمة الأستاذ معرفت يؤكّد أيضاً على وجود الإشارات العلمية في القرآن الكريم، ويُصرّ على ضرورة الاستفادة من العلوم التجريبية في تفسير القرآن[٣٠].

ج ـ استحالة استخراج جميع العلوم من ظواهر آيات القرآن

على الرغم من اشتمال القرآن الكريم على الكثير من الإشارات العلمية، بل إنه يصف نفسه بأنه تبيان لكل شيء؛ إذ يقول: ﴿**وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ**﴾ (النحل: ٨٩)، بَيْدَ أنه لا وجود لجميع العلوم البشرية في ظواهره؛ إذ إن مثل هذا القول مخالف للبديهة، كما أن للآية الشريفة قيدٌ لبّي، مفاده أن القرآن الكريم يشتمل على كل شيء في ما يتعلّق بهداية الناس[٣١].

وكما سبق فإن العلامة الأستاذ معرفت قد أكّد على هذه المسألة، واعتبر هذه الآية مرتبطة بمجال التشريع[٣٢].

وكما تقدّم لا يصحّ استخراج العلوم من القرآن؛ لأن لازم ذلك القول بـ «وجود جميع العلوم في ظواهر القرآن الكريم»، وهو كلامٌ من غير دليل.

د ـ العلاقة المنسجمة بين القرآن والعلم

لقد حثّ القرآن الكريم الإنسان مراراً على طلب العلم، وأثنى على العلماء

وعمل على تشجيعهم[٣٣]. وكما تقدَّم فإن القرآن قد تعرَّض في الكثير من الموارد إلى المسائل الإعجازية أو العلمية المذهلة. من هنا فإن القرآن الكريم لم يقِفْ يوماً موقف المعارض للعلم والعلماء أبداً، بل العلاقة القائمة بين القرآن والعلم هي دوماً علاقة إيجابية، وإن التفسير العلمي للقرآن هو نوع توضيح لهذا المبنى.

وبطبيعة الحال فقد ادّعى بعضُهم أو توهَّم وجود بعض التعارض الظاهري والبدوي بين القرآن والعلم، بَيْدَ أن هذا التوهُّم يزول بالتأمُّل والتدقيق في الآيات والعلوم، ولا وجود للتعارض المستقر والحقيقي بين القرآن والعلم أبداً. وهذا الأمر يتمّ توضيحه ضمن التفسير العلمي أيضاً.

هـ. هداية الناس إلى الله غاية القرآن الأساسية

لقد أكَّد القرآن الكريم مراراً على أنه كتاب هداية للناس[٣٤]، وأنه يهدف إلى إخراج الناس من الظلمات إلى النور[٣٥]. وعليه إذا كان هناك من وجود للإشارات العلمية في القرآن فإنها تأتي في هذا السياق، بمعنى أن الإشارات العلمية في القرآن تأتي أحياناً بوصفها أدلة على وجود الله[٣٦]، وأحياناً بوصفها شواهد على وجود المعاد[٣٧]. وعليه فإن بيان المطالب العلمية ليست هي الهدف الرئيس للقرآن، وإن القرآن إنما هو كتاب هداية، وليس كتاباً في علم الفلك أو الفيزياء وما شابه ذلك.

وكما تقدَّم فإن العلامة الأستاذ معرفت قد أكَّد على هذا الأمر مراراً، وهو أن الإشارات العلمية الواردة في القرآن لم تكن تشكِّل غايته الرئيسة، وإنما الهدف الرئيس للقرآن الكريم هو هداية الناس إلى الله سبحانه وتعالى[٣٨].

معايير الفهم العلمي من القرآن الكريم

هناك في المناهج التفسيرية نوعان من الشرائط والمعايير:

النوع الأوّل: الشرائط والمعايير العامّة التي تجب مراعاتها في جميع الأساليب التفسيرية، من قبيل: مراعاة شرائط المفسِّر، وتجنُّب التفسير بالرأي، وما إلى ذلك.

النوع الثاني: الشرائط والمعايير الخاصّة التي تجب مراعاتها في كل منهج

تفسيري خاصّ.

وفي ما يلي نهدف إلى بيان الشرائط والمعايير من النوع الثاني.

١. أن يتمّ التفسير العلمي بواسطة العلوم التجريبية القطعية. وقد أوضحنا المراد من قطعية العلوم التجريبية في مبحث العلم. ونضيف إلى ذلك:

أ. إذا كانت العلوم التجريبية يقينية وقطعية أمكن تفسير القرآن على أساسها.

ب ـ إذا كانت مسائل العلوم التجريبية مقبولةً في الأوساط العلمية على مستوى النظرية أمكن القول على نحو الاحتمال بأن الآية قد تنطوي على إشارة إلى تلك المسائل العلمية، ولكنْ لا يمكن لنا أن ننسبها إلى القرآن على نحو القطع واليقين؛ لعدم كونها قطعية.

ج ـ إذا كانت مسائل العلوم التجريبية على شكل فرضيات محتملة في العلم، ولم تبلغ بعد مرحلة القطع واليقين، ولم تحْظَ بتأييد المحافل العلمية، لم يمكن تفسير القرآن بها؛ لأن هذه الفرضيات عرضةٌ للتغيير، وتَرِدُ عليها ذات الإشكالات التي يثيرها المعترضون على منهج التفسير العلمي(٣٩).

وكما تقدّم فإن العلامة الشيخ معرفت يؤكّد على هذا المعيار، ويُصرّ على الاستفادة من العلوم القطعية في التفسير العلمي(٤٠).

٢. أن تكون دلالة ظاهر الآية القرآنية على مسائل العلوم التجريبية واضحة جداً، ولا يكون في الأمر تحميل على الآية أبداً، بمعنى أننا في التفسير العلمي يجب أن نلاحظ التناسب بين ظاهر الآية والمسائل العلمية مورد البحث، بحيث تكون معاني ألفاظ وعبارات الآية منسجمة ومتناغمة مع المسائل العلمية، ولا يكون في البين أيّ تحميل للرأي على الآية. وبعبارةٍ أخرى: أن نسلك في التفسير العلمي منهجاً بحيث لا تُلجئنا الحاجة إلى التبريرات والتفسيرات المخالفة لظاهر الآية(٤١).

وكما تقدّم فإن العلامة الشيخ معرفت قد أكّد على هذا المعيار، ولم يصحّح تطبيق القرآن على النظريات العلمية؛ لأن من شأن ذلك أن يؤدي إلى التحميل والتفسير بالرأي والقول بغير علم(٤٢).

٣. الاستفادة من النوع الصحيح للتفسير العلمي، أي توظيف العلوم في فهم العلوم

وبيان وتفسير القرآن الكريم، وتجنُّب التفسيرات العلمية الخاطئة، من قبيل: استخراج العلوم من القرآن، وتطبيق وتحميل النظريات العلمية على القرآن الكريم.

نتائج وامتيازات التفسير العلمي للقرآن الكريم

١. **فهم القرآن بشكلٍ أفضل**: هناك في القرآن الكريم ما يقرب من ١٣٣٢ آية تشير إلى المسائل العلمية[٤٣]. وإن توظيف العلوم في تفسير القرآن أدّى إلى بيان وتوضيح الإشارات العلمية الواردة في القرآن، وأنها تساعدنا على تفسير وفهم الآيات على نحو أفضل. فعلى سبيل المثال: عندما يتعرّض الله سبحانه وتعالى إلى بيان أضرار ومنافع الخمر في قوله: ﴿**يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا**﴾ (البقرة: ٢١٩) نجد المعطيات والاكتشافات العلمية في مجال الطبّ تعمل على بيان مراد الله من هذه الأضرار والمنافع، وتضع بين أيدينا تفسيراً واضحاً لهذه الآية.

بل أحياناً يكون تفسير بعض الآيات، دون الاستعانة بالعلوم الحديثة، أمراً معقَّداً للغاية. فعلى سبيل المثال: في فهم وتفسير الآيات ١٢ ـ ١٤ من سورة المؤمنون، والآية ٥ من سورة الحج، هناك حاجة ماسّة إلى العلوم الطبّية؛ من أجل توضيحها.

وكما نستفيد من علم اللغة لفهم معاني مفردات الآية، كذلك يجب علينا الاستفادة من علم الأجنّة؛ لفهم الآيات التي تتحدَّث عن مراحل خلق الإنسان أيضاً.

قال العلامة الشيخ محمد هادي معرفت في هذا الشأن: «إن في القرآن إشارات عابرة إلى أسرار الوجود، لا يمكن فهم حقيقتها إلاّ بعد معرفة جملة من العلوم، والوقوف على كثير من أسرار الطبيعة الكامنة، التي كشفها العلم وسيكشفها على استمرارٍ، وهي خير وسيلة نافعة للحصول على فهم كتاب الله، وكشف رموزه وإشاراته الخافية»[٤٤].

وقال أيضاً: «إننا في هذا العرض إنما نحاول فهم جانبٍ من الآيات الكونية، ربما صعب دركها قبلئذٍ، وأمكن الاهتداء إليها في ضوء حقائق علمية راهنة جهد المستطاع»[٤٥].

٢ـ **التفسير العلمي للقرآن**: يمكن للتفسير العلمي في بعض الموارد أن يُثبت الإعجاز العلمي في القرآن الكريم[٤٦]، بمعنى أن القرآن الكريم قد نزل قبل أربعة عشر قرناً، وقد ذكر منذ ذلك الحين مسائل علمية لم يكن بوسع الإنسان في حينها أن يكتشفها أو يتعرَّف على أبعادها، وكان الناس عاجزين عن أن يأتوا بمثلها، ثم وبعد تصرُّم القرون تمّ اكتشافها بواسطة العلوم التجريبية على نحو القطع واليقين.

وهذا يُثبت أن القرآن الكريم معجزةٌ إلهية، ولذلك لا يمكن له أن يكون كلاماً بشرياً.

وفي ما يتعلّق بالإعجاز العلمي للقرآن تمّ الاستدلال بآياتٍ في مورد قانون الزوجية العام بين الكائنات (وقانون الزوجية في النباتات)[٤٧]، وقوّة الجاذبية[٤٨]، وحركة الشمس[٤٩]، وفلسفة حرمة الخمر[٥٠]، ومراحل خلق الإنسان[٥١]، وتلقيح السحب والنباتات[٥٢]، وما إلى ذلك.

كما قال «راترود فيلانت» بهذا الشأن: «يسعى أنصار القول بالتفسير العلمي للقرآن إلى إثبات تقدُّم القرآن على علماء العالم الغربي بعدّة قرون في الاكتشافات العلمية؛ إذ إنه قد تحدّث عن مسائل علمية لم يتمّ الكشف عنها من قبل علماء الغرب إلاّ بعد ذلك بقرون طويلة. وقد ذهب أكثر المولَعين بالتفسير العلمي إلى التمسُّك بهذه الأفضلية الزمانية للقرآن في مجال المعرفة العلمية، بوصفها دليلاً بارزاً على إثبات الإعجاز العلمي للقرآن، وقد أكَّدوا في براهينهم ومجادلاتهم العلمية في مواجهة الغرب على هذا البُعْد من الإعجاز العلمي، واستحالة الإتيان بمثل القرآن الكريم أو محاكاته»[٥٣].

وقد أكَّد الأستاذ الشيخ معرفت في مؤلَّفاته على الإعجاز العلمي للقرآن، ومن بينها: الجزء السادس من كتابه القيِّم (التمهيد في علوم القرآن)، وكتابه (علوم قرآني)، الصادر في عام ١٣٨٣هـ.ش عن دار نشر التمهيد، حيث تناول فيهما الإعجاز العلمي للقرآن في العديد من الموارد. وقال في بداية بحثه: «إليك بعض ما وصلت إليه أفهام البشريّة حَسْب ما وصلت إليه من العلوم الطبيعية المقطوع بها تقريباً، وكان ذلك دليلاً على معجزة القرآن الخارقة للعادة، في يوم كان سرّ هذه العلوم والآراء النظرية

مكتوماً على البشرية يومذاك، وأصبح اليوم مكشوفاً، وسيكشف حَسْب مرّ الأيام»[٥٤].

ويمكن بيان بعض الموارد التي ذكرها الأستاذ معرفت بشأن الإعجاز العلمي في القرآن الكريم كما يلي:

أ ـ الجبال أوتادٌ لتثبيت الأرض واستقرارها

لقد تمّ التعبير عن الجبال بـ «الرواسي» في تسعة مواضع من القرآن الكريم، من قبيل: قوله تعالى: ﴿**وَجَعَلْنَا فِي الأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِهِمْ**﴾ (الأنبياء: ٣١)[٥٥].

إن التعبير عن الجبال بالرواسي يعود إلى أنها ثوابت على جذور متأصّلة وراسخة، وهو مأخوذٌ من «رست السفينة»، بمعنى إلقاء السفن للمراسي عندما يهيج البحر؛ لتبقى ثابتةً على سطحه. ومن هنا تكون الجبال بمنزلة المراسي، التي تحول دون مَيَدان الأرض في حركتها ودورانها.

كما تمّ التعبير عن الجبال بـ «الأوتاد»، بمعنى المسامير، التي تحول دون انهيار الأرض وخروجها عن موضعها، وذلك حيث يقول تعالى: ﴿**أَلَمْ نَجْعَلِ الأَرْضَ مِهَاداً ◆ وَالْجِبَالَ أَوْتَاداً**﴾ (الأنبياء: ٦ ـ ٧).

تلعب السلاسل الجبلية الصخرية ـ بما تتّصف به من علوٍّ وانخفاض ـ دوراً كبيراً في ضمان التوازن للأرض وثباتها واستقرار طبقتها، وعلى الرغم من الحمم الموجودة في جوف وبطن هذه الجبال فإنها تحول دون انهيار الأرض وزوالها.

يدرك المختصون في العلوم الطبيعية أن الأرض محاطةٌ بحلقات من السلاسل الجبلية، الأمر الذي يضاعف من ثبات الأرض واستقرارها. كما لا تخفى عليهم حكمة وكيفية ارتباط هذه السلاسل الجبلية ببعضها، واتجاهات امتداداتها أيضاً. لقد حوّلت هذه السلاسل الجبلية الأرض ـ بما لها من النظم البديع والمتقن ـ إلى شكل حلقات جبلية تحيط بها من أطرافها الأربعة.

عندما ننظر إلى الجغرافيا الطبيعية للأرض نشاهد تضاريسها وتعرُّجاتها بوضوح، حيث نرى امتداد هذه السلاسل على طول كل قارّة على حِدَة، وكأنها تمثّل

العمود الفقري لهذه القارات.

وعندما ننظر إلى شبه الجُزُر في كل قارّة نشهد سلاسل جبلية في أطول أشكالها الممكنة. كما نرى سلاسل جبلية على طول الجزر الجبلية الكبيرة أو الصغيرة.

وقد أثبتت الدراسات الأخيرة بشأن البحار والمحيطات بالقطع واليقين أن أكثر الجزر وارتفاعاتها إنما هي في الحقيقة امتدادٌ للسلاسل الجبلية وجزءٌ منها، بمعنى أن جزءاً منها يمتدّ إلى ما تحت البحار، وأن منها ما يطفو فوقها على شكل جُزُر.

وعلى هذا الأساس فإن جميع القارات متصلةٌ ببعضها من طريق السلاسل الجبلية من طريق اليابسة أو البحار. ومن الجدير علمه أن هناك حلقة من السلاسل الجبلية تقع تحت البحر قريباً من ساحل القطب الشمالي للقارات الشمالية الثلاثة؛ إذ تحيط بالقطب الشمالي بشكلٍ كامل، وإن الكثير من الجُزُر الواقعة إلى جوار هذا الساحل تمثّل نتوءات لهذه السلاسل الجبلية.

وهذا يعني أن القطب الجنوبي يحتوي على حلقةٍ أخرى من السلاسل الجبلية التي تحيط به أيضاً. وهناك بين هاتين الحلقتين المذكورتين حلقات أخرى من السلاسل الجبلية الممتدّة على طول القارات والمحيطات من الشمال إلى الجنوب، مؤلفة بذلك ارتباطاً وثيقاً فيما بينها. وكأن هذه السلاسل الجبلية عبارة عن أطر متشابكة تقبض على الأرض بإحكامٍ؛ للحيلولة دون انفراط عقدها وتلاشيها على شكل شظايا منتشرة في الفضاء.

ومن ناحية الأخرى ندرك أن باطن الأرض عبارة عن كرةٍ ملتهبة من الحمم الهادرة التي توشك أن تنفجر، ولولا صلابة وقسوة القشرة والطبقة الخارجية للأرض لأمكن لهذه الحمم أن تبيد الأرض وتقضي عليها. وإن الزلازل والبراكين التي تحدث من حينٍ لآخر لا تمثّل سوى جزءٍ يسير من نشاط هذه الحمم الملتهبة والمستعرة في جوف الأرض.

ولو أن الله لم يحفظ الأرض بهذه الطبقة القاسية من السلاسل الجبلية الصلبة لغارت الأرض بأهلها، وانصهرت في حممها، ولانهارت أركانها. ولكنّ الله سبحانه

وتعالى قد أخذ على نفسه حفظها، وحفظ السماوات من الزوال والانهيار؛ إذ يقول تعالى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ أَنْ تَزُولاَ وَلَئِنْ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ إِنَّهُ كَانَ حَلِيماً غَفُوراً**﴾ (فاطر: ٤١).

يُلاحظ أن الجبال عبارة عن صخور جبلية متسلسلة تحيط بالأرض من جميع أطرافها، الأمر الذي يترك تأثيراً مباشراً على توازن الأرض، والحيلولة دون زلزلتها وانهيارها. يضاف إلى ذلك أن قسوة هذه الطبقة المحيطة بالأرض تحول دون الاشتعال الداخلي للأرض أيضاً، وقد أشار الإمام عليّ عليه السلام في كلماته[٥٦] إلى هذه الحقائق، التي لم تنكشف إلاّ بواسطة العلوم الحديثة[٥٧].

ب ـ صعوبة التنفُّس في المرتفعات الشاهقة

قال الله تعالى في محكم كتابه الكريم: ﴿**وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقاً حَرَجاً كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ**﴾ (الأنعام: ١٢٥).

تتحدّث هذه الآية عن صعوبة وعُسْر حياة الضالين والمنحرفين، وتشبِّههم بالذي يحلِّق في الطبقات العليا من جوّ السماء، وأنه إثر ذلك يتعرَّض إلى الاختناق وضيق في التنفُّس.

وقد اختلف المفسِّرون المتقدمون في بيان المناسبة والوجه في تشبيه الضالّ بمَنْ يصعد في السماء.

وقد ذهب البعض إلى القول بأن ذلك يأتي من باب التعجيز، حيث لا يستطيع الإنسان التحليق في السماء، مثل الطيور، الأمر الذي يشقّ عليه ويجعله في حالةٍ من الضيق، ويجعل تنفُّسه حرجاً.

وهناك مَنْ قال: إن هذا التشبيه نظير الحالة التي تكون عليها الأشجار الصغيرة في الغابات عندما تحاول شقّ طريقها في النموّ مرتفعة إلى الأعلى، وقد سبقتها الأشجار العظيمة وسدَّتْ عليها الطريق، فلا تستطيع الوصول إلى غايتها إلاّ بصعوبةٍ ومشقّة، وما إلى ذلك من الأمور التي لا تبيِّن مفهوم الآية بوضوحٍ.

أما اليوم حيث توصَّل العلم إلى ظاهرة ضغط الهواء على سطح الأرض، وتناسبه

مع درجة ضغط الدم داخل أجسامنا، الأمر الذي يؤدّي إلى توازن الضغط الخارجي والداخلي، وبذلك ندرك وجه التشبيه في الآية على نحوٍ واضح، ويزول الإبهام والغموض في تفسير الآية.

وقد نشأ خطأ المتقدّمين من المفسّرين من أنهم فهموا من عبارة: ﴿**يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ**﴾ ـ بتشديد الصاد والعين، واستعمال كلمة «في» ـ السعي إلى الصعود إلى السماء، في حين لو كان هذا المعنى هو المراد لوجب استعمال كلمة «إلى» بدلاً من كلمة «في». الأمر الآخر أن كلمة «يصَّعَّد» ـ من الناحية اللغوية ـ لا تفيد معنى الصعود والتحليق نحو الأعلى، بل إن استعمالها يأتي من باب التفعُّل، لإفادة معنى العسر والمشقة، بحيث يضيق النفس في الصدر لشدّة الشعور بالضغط والصعوبة؛ فإن معنى «تصعَّد نفسه» لغةً هو صعوبة التنفُّس وضيقه في الصدر عند الشعور بالحزن والألم. كما تستعمل كلمات «الصعود» و«صَعَد» في القمم والتضاريس التي يصعب أو يشقّ اجتيازها، وتستعمل لكلّ أمرٍ شديد التعذُّر والصعوبة.

وقال الله سبحانه وتعالى في سورة الجنّ من محكم الذكر: ﴿**وَمَنْ يُعْرِضْ عَنْ ذِكْرِ رَبِّهِ يَسْلُكْهُ عَذَاباً صَعَداً**﴾ (الجنّ: ١٧).

وقال في سورة المدثر: ﴿**سَأُرْهِقُهُ صَعُوداً**﴾ (المدثر: ١٧).

ومن هنا يكون معنى قوله تعالى: ﴿**كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ**﴾: «إنه كالذي يتعرَّض للاختناق وضيق في التنفُّس عندما يحلّق في الطبقات العليا المرتفعة من جوّ السماء». وفي الحقيقة فإن الذي يُعْرِض عن ذكر الله يكون في حياته مثل الذي يرتفع في هذه الطبقات العليا من السماء، التي ينعدم فيها الأوكسجين الكافي. من هنا يتَّضح من هذا التعبير الإعجازي بما لا لبس فيه أن الذي يحلّق في الطبقات العليا من السماء، دون أن يتزوَّد بالأوكسجين، سوف يتعرَّض إلى ضيقٍ وحَرَج في التنفُّس. وهذا ما لم يكن بوسع الإنسان أن يكتشفه في عصر النزول.

لقد كان الاعتقاد السائد حتّى عام ١٦٤٣م قائماً على أن الهواء فاقدٌ للوزن، ولم يتوصَّل العلم إلى خلاف ذلك إلاّ بعد اختراع جهاز قياس وزن الهواء من قبل «توريتشلي» (١٦٠٨ ـ ١٦٤٧م)[٥٨]، حيث تمّ التوصل إلى حقيقة أن للهواء وزناً. كما تمّ

التوصُّل إلى حقيقة أن الهواء مزيجٌ من الغازات الخاصة، التي لكل واحد منها وزنه المحدَّد، ويمكن قياس وزن الهواء في كلّ مكانٍ مع مقدار وحجم الضغط الحادث، وكلما ارتفعنا فوق مستوى سطح البحر أكثر قلّ حجم هذا الضغط. وقد تمّ التوصّل حالياً إلى أن ضغط الهواء على سطح البحر يعادل ثقل أنبوبة عمودية من الزئبق طولها ٧٦ سم. ونفس مقدار هذا الضغط في سطح البحر يتعرَّض له جسم الإنسان أيضاً. بَيْدَ أن هذا الضغط ينخفض إلى النصف عند الارتفاع عن مستوى سطح البحر بخمسة كيلومترات. وعليه كلما ارتفعنا أكثر أصبح الضغط أقلّ، ولا سيَّما في طبقات الهواء المرتفعة حيث ينخفض الضغط إلى مستويات فاحشة، ويصبح رقيقاً جداً.

وفي الحقيقة فإن نصف غازات الهواء، أي تراكم الغطاء الجوّي ـ سواء من حيث الوزن أو الضغط ـ، تقع بين مستوى سطح البحر إلى ارتفاع خمسة كيلومترات. وإن ثلاثة أرباعه تمتد إلى ارتفاع ١٢ كيلومتراً. ولكنْ عندما نصل إلى ارتفاع ٨٠ كيلومتراً ينخفض وزن الهواء إلى ٢٠٠٠٠ / ١ تقريباً. وقد تمّ التوصّل من خلال الشهب إلى أن تراكم الهواء يصل تقريباً إلى حدود ارتفاع ٣٥٠ كيلومتراً؛ وذلك لأن هذه المسافة هي التي تلتهب الأحجار والأجرام السماوية عند الاصطدام بذرّات الهواء فيها(٥٩).

إن الهواء يضغط على أجسامنا، ويلقي بثقله علينا من الخارج، ولكنّنا لا نشعر بهذا الضغط؛ وذلك لأن ضغط الدم الجاري في عروقنا يعادل ضغط الهواء، وبذلك يعتدل الضغط الخارجي والداخلي من أجسامنا. ولكنْ عندما يصعد الإنسان ويرتقي فوق قمم الجبال الشاهقة، وينخفض ضغط الهواء، سيختلّ هذا التوازن، ويغدو الضغط الداخلي أكبر من الضغط الخارجي. فإذ زاد انخفاض ضغط الهواء قد ينبجس الدم من منافذ الجسم إلى الخارج. والشعور الأول الذي سيعتري الإنسان في مثل هذه الحالة هو الضغط على الجهاز التنفُّسي، الذي يحصل بفعل ضغط الدم على الأوعية التنفسية، الأمر الذي يسدّ مجرى التنفُّس، ويؤدّي إلى ضيق في الصدر وصعوبة في التنفُّس(٦٠).

ج ـ الماء قوام حياة الكائنات

قال تعالى في محكم كتابه الكريم: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ (الأنبياء: ٣٠).

ورُوي عن النبي الأكرم ﷺ أنه قال: «كل شيء خُلق من الماء»[٦١].

وعليه طبقاً لهذه الآية الشريفة، والحديث المأثور عن النبي الأكرم ﷺ، يمثِّل الماء منشأً لوجود وحياة جميع الكائنات.

وقد نقل الشيخ الصدوق عن جابر بن يزيد الجعفي ـ وهو من كبار التابعين ـ أسئلته التي طرحها على الإمام الباقر عليه السلام، ومنها: سؤاله عن بدء الخلق، فقال الإمام الباقر في جوابه: «أول شيء خلقه من خلقه الشيء الذي جميع الأشياء منه، وهو الماء»[٦٢].

كما ذكر الشيخ الكليني في روضة الكافي رواية عن الإمام الباقر عليه السلام أجاب فيها عن سؤال الرجل الشامي له عن أوّل ما خلق الله؟ قائلاً: «خلق الشيء الذي جميع الأشياء منه، وهو الماء الذي خلق الأشياء منه، فجعل نسب كل شيء إلى الماء، ولم يجعل للماء نسباً يضاف إليه»[٦٣].

وقد روى محمد بن مسلم ـ وهو من كبار الشخصيات ـ عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «كان كل شيء ماء، وكان عرشه على الماء»[٦٤].

كما يدلّ قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ (هود: ٧) على أن الماء كان موجوداً قبل خلق الوجود، وقبل خلق السماوات والأرض؛ إذ إن التعبير بلفظ «العرش» في قوله: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ كناية عن عرش التدبير، والمراد به علم الله تعالى بجميع المصالح والأمور الضرورية والهامّة في فترة ومرحلة لم يكن هناك سوى الماء. وبالتالي فإن الآية كنايةٌ عن أن الله تعالى كان ولم يكن معه شيء، وأنه عمد إلى خلق الماء قبل أن يخلق الكون، ثم خلق جميع المخلوقات من الماء.

وقد أشار القرآن الكريم في أكثر من موضعٍ إلى أن منشأ الحياة في التكوين، والظهور على مسرح الحياة واستمرارها، يعود إلى الماء؛ إذ يقول:

ـ ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ (الأنبياء: ٣٠).

ـ ﴿وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ﴾ (النور: ٤٥).

ـ ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَراً﴾ (الفرقان: ٥٤).

والمراد من هذا الماء هو الماء الذي كان منشأً لجميع الكائنات، كما ورد في الآيات المتقدِّمة، أو أن المراد منه هو النطفة، كما في قوله تعالى:

ـ ﴿خُلِقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ﴾ (الطارق: ٦).

ـ ﴿أَلَمْ نَخْلُقْكُمْ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ﴾ (المرسلات: ٢٠).

إن المراد من «المهين» بحسب الظاهر هو القذر والنتن، إلا أن أغلب المفسِّرين ذهبوا إلى الاعتقاد بأن المراد من «الماء» هو الظاهرة الأولى، على ما قاله الفخر الرازي: «أول ما خلق الله الماء»[٦٥]، وهو الشيء الذي نشأت عنه جميع المخلوقات الأخرى؛ لأن الماء هو البذرة والنواة الأولى لجميع الكائنات، فالماء هو البذرة الأولى التي تتكوّن على شكل حيوان منوي الأميبي المؤلَّف من خلية واحدة، ثم يأخذ بالتكامل والتحوّل إلى كائن حيٍّ متكامل كثير الخلايا والتعقيد، وقد تتجاوز خلاياه المليون خلية.

وأما كيفية ظهور الحياة ـ في المحيطات والبحار والمستنقعات ـ فهي من الأمور الغامضة والمبهمة التي لم يتمكَّن العلم التجريبي من الوصول إلى كُنْهها. من هنا فقد عمدت نظرية تكامل الكائنات الحية ـ على جميع الفرضيات المطروحة حتى الآن ـ إلى دراسة مرحلة ما بعد ظهور أول خلية حيّة، أما المرحلة السابقة عليها فلا تزال مجهولة. والمعلوم هو أن الحياة قد نشأت بإرادةٍ إلهية ـ حاكمة على جميع مقدِّرات الوجود ـ، وهذا أمرٌ ثابت لا غبار عليه، ولا مناص من الاعتقاد به؛ وذلك لبطلان التسلسل؛ ولاستحالة الخلق الذاتي والتلقائي. كما أن العلم التجريبي الحديث يرى بطلان الخلق التلقائي أيضاً[٦٦].

د. الغلاف الجوّي المحيط بالأرض

قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَقْفاً مَحْفُوظاً وَهُمْ عَنْ آيَاتِهَا مُعْرِضُونَ﴾ (الأنبياء: ٣٢).

لقد أحاط بالأرض غلاف هوائي سميك يصل طوله إلى ٣٥٠ كيلومتراً. ويتكوّن الهواء من غاز النيتروجين بنسبة ٧٨،٠٣٪، والأوكسجين بنسبة ٢٠،٩٩٪، وثاني أوكسيد الكاربون بنسبة ٠،٠٤٪، وبخار الماء والغازات الأخرى بنسبة ٠،٩٤٪. إن هذا الغلاف الهوائي على ما هو عليه من السمك والقوّة المؤلفة من هذه المقادير من الغازات يمثل سدّاً ودرعاً حصيناً يقي الأرض من أخطار الأجرام والشهب والأحجار السماوية العظيمة التي تستهدف الأرض بكثرةٍ، ومن جميع الجهات، وبذلك فإن هذا الغلاف الجوي يمثّل حصانة لسكان الأرض، والأرض نفسها، من الزوال والانهيار، وبذلك تكون الأرض صالحةً للحياة.

إن الفضاء زاخرٌ بالأحجار الكبيرة والصغيرة المتكوّنة بفعل انفجار النجوم والكواكب وتلاشيها. إن هذه الأحجار تدور حول الشمس بأعداد كبيرة، وإن العشرات منها يقترب من الأرض يومياً؛ بفعل قوّة جاذبيتها، حيث تنزل على الأرض بسرعةٍ فائقة جداً تقدَّر بخمسين إلى ستين كيلومتراً في الثانية. ولكنها بفعل هذه السرعة الكبيرة ترتفع حرارتها إثر اصطدامها بذرّات الهواء، وترتفع الحرارة إلى درجاتها القصوى، حتّى تصل إلى حدّ الاحتراق والاشتعال، فتظهر في الليل على شكل خطٍّ ممتد من النار، سرعان ما يخبو، وهو ما يعرف بالشُهُب. وإن من هذه الأحجار ما يكون حجمه من العظم بحيث يتيح له اجتياز الغلاف الجوي والاصطدام بالأرض، متفحماً، ومحدثاً انفجاراً ودويّاً هائلاً.

وهذا من آثار رحمة الله تعالى بأهل الأرض؛ إذ حفظهم بهذا السقف الحصين من هذه القذائف والحمم السماوية المدمّرة، وإلاّ لاستحالت الحياة على الكرة الأرضية. ومضافاً إلى ذلك تحظى طبقة الأوزون بأهمِّية كبيرة جدّاً. إن هذه الطبقة التي تتكوَّن بفعل الرعد والبرق تحفظ الأرض تجاه الأشعة الكونية الضارّة. ولولا هذه الطبقة لاستحالت الحياة على الأرض أيضاً. وقد جاء تفصيل ذلك في محله. وعليه لا بُدَّ من القول على الدوام: **﴿سُبْحَانَ الَّذِي سَخَّرَ لَنَا هَذَا وَمَا كُنَّا لَهُ مُقْرِنِينَ﴾** (الزخرف: ١٣).

٣ـ إن التفسير العلمي للقرآن يعزِّز إيمان المسلمين، ويُمهِّد الأرضية لدخول غير

المسلمين في الإسلام وإيمانهم بالقرآن الكريم، بمعنى أنه عندما يثبت أن القرآن يحتوي على إشارات علمية تقدَّم بها على اكتشافات ومعطيات العلوم التجريبية بقرونٍ يرتفع الرصيد الإيماني بين المسلمين، ولا سيَّما بين الشباب منهم، كما سيؤدّي ذلك بالمخالفين إلى الإذعان والإقرار بعظمة القرآن.

من هنا نجد العالم الفرنسي «موريس بوكاي» يؤلِّف كتاباً تحت عنوان (الكتاب المقدَّس والقرآن والعلم)[٦٧]، حيث بحث فيه المسائل العلمية في القرآن بحثاً مقارناً بالتوراة والإنجيل. وقد اعترف في أكثر من موضع من هذا الكتاب بمخالفة التوراة والإنجيل لمعطيات العلوم التجريبية، وأقرّ بأن القرآن الكريم لا يحتوي على شيءٍ مما يخالف العلم، بل إنه يحتوي في هذا المجال على أمور إعجازية مذهلة.

بَيْدَ أن الأستاذ معرفت لم يتعرَّض إلى هذه النتيجة من التفسير العلمي بشكلٍ صريح، وإنْ كان قد أشار في بعض كلماته إلى الإعجاز العلمي في القرآن الكريم[٦٨].

٤ـ **التنظيرات العلمية للقرآن الكريم**: كما تقدَّم فإن من بين ثمار التفسير العلمي للقرآن الكريم ظهور النظريات المستحدثة في مجال العلوم الطبيعية (من قبيل: وجود الكائنات الحيّة في الكواكب الأخرى)[٦٩]، وفي مجال العلوم الإنسانية (من قبيل: نظرية الاقتصاد اللاربوي).

٥ـ **إدارة دفّة العلوم الإنسانية**: كما سبق فإن من بين ثمار التفسير العلمي للقرآن الكريم ظهور مبانٍ جديدة للعلوم الإنسانية، التي تؤدي إلى توجُّهٍ جديد لهذه العلوم.

فعلى سبيل المثال: يمكن للعلوم الإنسانية ـ من خلال رعاية أصل العدل في الاقتصاد، والاهتمام بمكافحة الفقر في الاقتصاد والإدارة، وكذلك رعاية الأخلاق الإسلامية في الإدارة، وهكذا الاهتمام بالبُعْدين من شخصية الإنسان (الروح والجسد) في علم النفس، والاهتمام بمحورية الله بَدَلاً من محورية الإنسان (النزعة الإنسانية) في العلوم الإنسانية ـ أن تؤسِّس لمبانٍ جديدة لهذه العلوم، وأن تمنحها توجُّهاً جديداً، بحيث نحصل على علوم إنسانية جديدة في العالم.

تنويه: لم يتعرَّض الأستاذ معرفت في مؤلَّفاته إلى هذين الموردين الأخيرين

بشكلٍ صريح، إلاّ أنه ركّز في مورد التفسير العلمي على الإعجاز العلمي، حيث تناوله بمزيدٍ من الاهتمام.

آفات التفسير العلمي للقرآن

١ـ إن العلوم التجريبية غالباً ما لا تكون قطعية، وإن نظرياتها متزعزعة وعرضة للتغيُّر بعد فترة من الزمن. فإذا فسرنا القرآن الكريم بهذه العلوم المتغيِّرة وغير القطعية سوف ينسحب الشكّ في مصداقية القرآن فيما لو ثبت بعد ذلك خطأ هذه النظريات، الأمر الذي يعرِّض إيمان الناس إلى التزلزل. فعلى سبيل المثال: هناك من المفسرين مَنْ فسّر بعض آيات القرآن في ضوء علم الهيئة البطليموسية، وطبّق الأفلاك السبعة على القرآن، وبعد قرون تبيَّن بطلان هذه النظرية، فأدّى ذلك بالبعض إلى تصوُّر أن علم الهيئة الجديد (الذي صدع به كوبرنيق) يتعارض مع القرآن[٧٠].

وكما ذكرنا سابقاً فإن العلاّمة الأستاذ معرفت قد أشار إلى هذا الخطر، وقال: حيث إن هذه العلوم غير قطعية يجب الحديث عنها في التفسير العلمي على نحو الاحتمال، دون القطع واليقين[٧١].

٢ـ إن التفسير العلمي يفضي في الكثير من الأحيان إلى التفسير بالرأي؛ لأن الذين يسعون إلى التفسير العلمي قد سقطوا ـ للأدلّة المتعدِّدة التي سنأتي على ذكرها ـ في مغبّة التفسير بالرأي:

أ ـ هناك من الأشخاص مَنْ لا يتمتَّع بالتخصُّص الكافي في القرآن والتفسير، ومع ذلك يباشر تفسير القرآن تفسيراً علمياً، دون أن يتصف بشرائط المفسِّر. وهذا من موارد سقوط المفسِّر في ورطة التفسير بالرأي.

وقد أشار العلامة الأستاذ معرفت إلى هذه الآفة قائلاً: «راج لدى بعض المثقَّفين الذين لهم عناية وشغفٌ بالعلوم، إلى جنب عنايتهم بالقرآن الكريم. وكان من أثر هذه النزعة التفسيرية الخاصة، التي تسلّطت على قلوب أصحابها، أن أخرج لنا المشغوفون بها كثيراً من الكتب والرسائل التي يحاول أصحابها فيها أن يحمِّلوا القرآن كثيراً من علوم الأرض والسماء»[٧٢].

ب ـ هناك من المغرضين مَنْ قد يسعى ـ من خلال توظيف الآيات الناظرة إلى مختلف العلوم ـ إلى إثبات نظرياته، وقد تكون هذه النظريات منحرفة، بل وإلحادية أحياناً، إلاّ أنه يقيم هذه النظريات الإلحادية من خلال الاستعانة بالتفسير العلمي للقرآن الكريم، الأمر الذي قد يؤدي إلى تحميل وإسقاط النظريات على القرآن، وهذا من المصاديق البارزة للتفسير بالرأي. فعلى سبيل المثال: هناك مَنْ حاول ربط الحقائق الغيبية وما وراء الطبيعية في القرآن الكريم بالمسائل المحسوسة، وقد ذهب به الأمر إلى حدّ القول: إن مراد القرآن من الملائكة هو الميكروبات التي تقضي على أرواح الناس(٧٣)؛ أو أنه حمل شخصية قابيل في موضعٍ آخر على مرحلة المجتمع اللاطبقي والمجتمع الإقطاعي؛ كي يتطابق ذلك مع تكامل المجتمع في المذهب الماركسي(٧٤).

ج ـ هناك مَنْ يسعى إلى استخراج جميع العلوم من القرآن الكريم (كما ذكر ذلك بشأن الغزالي)، حيث قام في هذا الشأن بتطبيق كلّ مسألةٍ علمية على القرآن، الأمر الذي قد يؤدّي إلى التحميل أحياناً، ويفضي إلى التفسير بالرأي. في حين تقدَّم بطلان ذلك.

وقد حذَّر الأستاذ معرفت من خطر هذا التوجُّه، معتبراً بطلان المبنى الذي يقوم عليه القائلون بهذا النوع من التفسير العلمي(٧٥).

٣. قد ينتهي التفسير العلمي للقرآن إلى التأويل غير الجائز أحياناً، كما يفعل بعض الأشخاص عند قيامهم بالتفسير العلمي للقرآن، حيث يتجاوز حدود ظواهر الألفاظ والآيات، وكلّما تعارضت آيةٌ مع النظرية أو القانون العلمي (الذي يقول به) عمد إلى تأويلها؛ كي يتمكن من نسبة تلك النظرية إلى القرآن الكريم(٧٦). وبعبارةٍ أخرى: يعمل على حمل النظريات العلمية غير الثابتة على القرآن، وهو نوعٌ من التفسير بالرأي.

والنموذج الملفت لهذا النوع من التأويلات نجده في مورد نظرية التكامل لداروِن. حيث نجد أحدهم يؤلِّف كتاباً يفترض فيه تمامية نظرية التكامل وصحتها، فيعمل على الاستشهاد بكلّ آيةٍ توافق نظرية التكامل، ويعمل على تأويل الآيات المخالفة

لها، ويحملها على خلاف ظاهرها؛ لتوافق نظرية التكامل. وفي المقابل نجد شخصاً غيره يؤلّف كتاباً آخر يفترض فيه بطلان نظرية التكامل الدارْوِنية، ويسوق الآيات المخالفة لهذه النظرية، ويعمل على تأويل الآيات الموافقة لها، مرتكباً بذلك تأويلاً[٧٧]. وكلاهما ينسب رأيه إلى القرآن الكريم، بل ويصرّ عليه أحياناً.

كما يمكن مشاهدة هذا النوع من التفسير العلمي في بحث «العَرْش» و«الكرسي»، وتأويلهما بالفلك الثامن والتاسع.

كما نشاهد مثالاً آخر لذلك في تأويل قصة إبراهيم، وحياة وموت المجتمعات في (تفسير المنار)[٧٨].

وربما كان مراد العلامة الطباطبائي من تسمية التفسير «تطبيقاً» هو هذا التحميل والتأويل للآيات[٧٩].

وقد نقل العلامة الأستاذ معرفت، في الجزء السادس من كتاب التمهيد، أمثلةً كثيرة لهذا النوع من التأويلات عن السيوطي والزركشي وأبي الفضل المرسي وأبي بكر المعافري والغزالي، وقام بنقدها[٨٠].

٤ـ إن الإغراق في بيان التفسير العلمي للقرآن، وإقحامه في تضاعيف تفسير القرآن، يؤدي إلى تجاهل الغاية والقصد الرئيس للقرآن، المتمثِّل بالتربية والتزكية والهداية، كما نجد بعضاً من ذلك في التفاسير الجديدة (مثل: تفسير الطنطاوي). وعليه من الأفضل تجنُّب التفسير العلمي للقرآن، والاكتفاء ببيان المقاصد الأصلية والرئيسة للقرآن الكريم.

وبعبارةٍ أخرى: إن التفسير العلمي يؤدّي إلى سوء فهم القرآن ومهمته الرئيسة، حيث يذهب الظنّ بالبعض إلى اعتبار القرآن الكريم مجرّد كتاب لبيان العلوم، لا أكثر[٨١].

وهذا ما أشار إليه الأستاذ معرفت في معرض نقده لتفسير الطنطاوي، معتبراً إياه انحرافاً في التفسير[٨٢].

خلاصةٌ واستنتاج

اتّضح مما تقدَّم أن التفسير العلمي واحدٌ من أساليب تفسير القرآن الكريم،

وأن توظيفه والاستفادة منه ضروريةٌ لفهم وتفسير الآيات العلمية للقرآن الكريم.

واتّضح أيضاً أن لهذا الأسوب التفسيري أنواعاً مختلفة.

وإن منها ما لا يكون صحيحاً، من قبيل: استخراج العلوم من القرآن، وتحميل وإسقاط النظريات العلمية على القرآن؛ لأنها تؤدي إلى التفسير بالرأي.

ومنها ما هو صحيح، من قبيل: توظيف العلوم في فهم القرآن الكريم وتفسيره.

واتّضح أيضاً أن التفسير العلمي يمتاز بأمور، من قبيل: فهم الآيات العلمية في القرآن بشكلٍ أفضل، وإثبات الإعجاز العلمي.

ولكنّه لا يخلو من بعض الآفات التي تنشأ من عدم مراعاة الأسلوب الصحيح للتفسير العلمي (المتمثّل بتوظيف العلوم التجريبية القطعية في فهم القرآن).

وإن مراعاة ذلك ستؤدّي إلى التخلُّص من أغلب تلك الآفات.

واتّضح أيضاً أن العلامة الأستاذ معرفت، ضمن قوله بالتفسير العلمي والإعجاز العلمي للقرآن، قد أكّد في مختلف كتبه بنحوٍ ما على هذا الأمر.

الهوامش

(١) انظر: أبو حامد الغزالي، جواهر القرآن: ٢٧، الفصل الخامس.

(٢) انظر: التفسير والمفسرون ٢: ٤٨١. نقلاً عن: ابن أبي الفضل المرسي.

(٣) انظر: بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن ٢: ١٨١ ـ ١٨٢.

(٤) انظر: التفسير والمفسِّرون ٢: ٤٥٤ ـ ٤٩٥.

(٥) انظر: محمد هادي معرفت، علوم قرآني: ٣٤٣ ـ ٣٤٤؛ محمد هادي معرفت، التمهيد في علوم القرآن ٦: ١٣ ـ ٢٦.

(٦) انظر: عبد الرزاق نوفل، القرآن والعلم الحديث: ١٥٦.

(٧) انظر: محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١: ٦ فما بعد (المقدمة).

(٨) معرفت، التمهيد في علوم القرآن ٦: ١٢.

(٩) انظر: إريك أوبلاكر، فيزيك نوين (الفيزياء الحديثة): ٤٥ ـ ٤٨.

(١٠) انظر: الرعد: ٢؛ لقمان: ١٠، وغيرهما.

(١١) انظر: تفاسير القرآن، الآية ٢٩ من سورة الشورى. من قبيل: الجواهر، للطنطاوي، والقرآن والعلم الحديث، لعبد الغني الخطيب، مثلاً.

(١٢) انظر: ستيفن هاوكينغ، تاريخچه زمان (تاريخ الزمن): ٥٨.
(١٣) انظر: محمد علي رضائي الإصفهاني، پژوهشي در إعجاز علمي قرآن ١: ١٤٢ فما بعد.
(١٤) انظر: إيمان مرادي، رازهاي آسمانهاي هفت گانه؛ محمد باقر بهبودي، هفت آسمان؛ محمد علي رضائي الإصفهاني، پژوهشي در إعجاز علمي قرآن ١: ١٢٦ فما بعد.
(١٥) انظر: يد الله سحابي، خلقت إنسان در بيان قرآن؛ ونظرية التكامل من وجهة نظر القرآن، لمؤلِّفه: مسيح مهاجري، في إنكار نظرية التطوّر.
(١٦) انظر في هذا الشأن: محمد عثمان نجاتي، قرآن وروانشناسي، دفتر همكاري حوزه ودانشگاه، مباني اقتصاد إسلامي، نوروزي، نظام سياسي إسلام؛ محمد حسن نبوي، مديريت إسلامي؛ وغيرها.
(١٧) وفي هذا الشأن تمّ إيراد الكثير من الإشكالات على الاستقراء الناقص في العلوم، وهناك ردودٌ على هذه الإشكالات أيضاً. (انظر: علي أكبر سياسي، مباني فلسفه: ٢١٠ ـ ٢٤٤؛ إيان بابربر، العلم والدين: ٣، ٢١٣ ـ ٢١٤؛ محمد باقر الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء: ١٣٥، ٣٨٣ ـ ٤٠٠؛ محمد علي رضائي الإصفهاني، درآمدي بر تفسير علمي قرآن: ١٨٥ ـ ٢٠٠).
(١٨) هذه هي رؤية بوبر(١٩٩٤م). انظر: بوبر، حدس ها وإبطال ها ومنطق اكتشافات؛ محمد علي رضائي الإصفهاني، درآمدي بر تفسير علمي قرآن: ٢٠٠ ـ ٢٠٤.
(١٩) من قبيل: نظرية بطليموس (القرن الثاني الميلادي)، التي كانت ترى الأرض هي مركز الكون، وأن الشمس والأفلاك تدور حولها. وقد استمرّت هذه النظرية هي المهيمنة على الفكر البشري والعلمي لقرابة أربعة عشر قرناً. ثم طرأ التغيّر عليها من قبل كوبلر وكوبرنيق وغاليلو، وحلَّت محلها نظرية حركة الأرض حول الشمس.
(٢٠) معرفت، علوم قرآني: ٣٤٤؛ وانظر أيضاً: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ٦: ١٢.
(٢١) انظر: محمد جميل الحبّال ومقداد مرعي الجواري، العلوم في القرآن: ٣٥ ـ ٣٦.
(٢٢) انظر: الغاشية: ١٧؛ النحل: ٥ ـ ١٤.
(٢٣) انظر: النحل: ٨٩.
(٢٤) كان فيثاغورس هو أول مَنْ قال بحركة الأرض، تلاه فلوته خوس وأرخميدس. (انظر: هبة الدين الشهرستاني، الهيئة والإسلام: ٤٤).
(٢٥) انظر: يس: ٣٦.
(٢٦) انظر: الرعد: ٢؛ لقمان: ١٠.
(٢٧) انظر: يس: ٣٨.
(٢٨) انظر: الحجّ: ٥؛ المؤمنون: ١٢ ـ ١٤.
(٢٩) انظر: الحجر: ٢٢.
(٣٠) انظر: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ٥: ٦ ـ ٧، ١٢، ٢٥.
(٣١) هناك من المفسِّرين مَنْ صرّح بأن الآية ٨٩ من سورة النحل تعني المسائل والأمور المتعلقة بالهداية، ومن هؤلاء المفسِّرين: محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١٤: ٣٢٥؛ الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن ٤: ٢٩٨؛ محمد بن محمد الزمخشري، الكشاف

في تفسير القرآن ٢: ٢١، ٣١.

(٣٢) انظر: معرفت، علوم قرآني: ٢٤٣ ـ ٢٤٤.

(٣٣) انظر: الزمر: ٩؛ فاطر: ٢٨؛ المجادلة: ١١.

(٣٤) انظر: البقرة: ٢، ٩٧، ١٨٥؛ آل عمران: ١٣٨؛ الأعراف: ٢٠٣؛ يونس: ٥٧، وغيرها من الآيات.

(٣٥) انظر: إبراهيم: ١.

(٣٦) انظر: الرعد: ٢ ـ ٤.

(٣٧) انظر: الحج: ٥.

(٣٨) انظر: معرفت، علوم قرآني: ٢ ـ ١٣.

(٣٩) لقد ذكر الشيخ ناصر مكارم الشيرازي مضمون هذا المعيار في كتابه (قرآن وآخرين پيامبر): ١٤٧، كما نجده في كلمات الكثير من القائلين بالتفسير العلمي أيضاً.

(٤٠) انظر: معرفت، علوم قرآني: ٣٤٤. وانظر أيضاً: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ٦: ١٢، ٢٥.

(٤١) انظر: المصدر نفسه. وانظر أيضاً: عبد الرحمن العك، أصول التفسير وقواعده: ٢٢٤؛ عميد زنجاني، مباني وروش تفسير قرآن: ٢٥٦.

(٤٢) انظر: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ٦: ١٢.

(٤٣) انظر: المصدر نفسه.

(٤٤) المصدر السابق ٦: ٢٥.

(٤٥) المصدر السابق ٦: ١٢.

(٤٦) انظر: محمد هادي معرفت، التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب ٢: ٤٤٣.

(٤٧) انظر: يس: ٣٦.

(٤٨) انظر: الرعد: ٢؛ لقمان: ١٠.

(٤٩) انظر: يس: ٣٨.

(٥٠) انظر: البقرة: ٢١٩.

(٥١) انظر: الحجّ: ٥؛ المؤمنون: ١٢ ـ ١٤.

(٥٢) انظر: الحجر: ٢٢.

(٥٣) راترود فيلانت، مقال: تفسير القرآن في المرحلة الجديدة والمعاصرة، دائرة معارف ليدن القرآنية.

(٥٤) معرفت، التمهيد في علوم القرآن ٦: ٣٠.

(٥٥) الأنبياء: ٣١. وانظر أيضاً: الرعد: ٣؛ النمل: ٦١؛ الحجر: ١٩؛ النحل: ١٥؛ لقمان: ١٠؛ فصّلت: ١٠؛ المرسلات: ٢٧.

(٥٦) انظر: نهج البلاغة: ٣٢٨، الخطبة ٣٢١، شرح: صبحي الصالح.

(٥٧) لمزيدٍ من التوضيح انظر: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ٦: ١٥١ ـ ١٦١.

(٥٨) انظر: پيير روسو، تاريخ العلوم: ٢٥٦.

(٥٩) انظر: رشيد رشيدي البغدادي، بصائر جغرافية: ٢٠٥ ـ ٢٠٨.

(٦٠) انظر: مبادئ العلوم العامة: ٥٧؛ وانظر أيضاً: مع الطبّ في القرآن الكريم: ٢١.
(٦١) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٥٤: ٢٠٨، الرقم ١٧٠؛ السيوطي، الدرّ المنثور ٤: ٣١٧.
(٦٢) الصدوق، التوحيد: ٦٧، رقم ٢٠، باب التوحيد.
(٦٣) الكليني، الكافي (الروضة) ٨: ٦٦، حديث الشامي مع أبي جعفر الباقر عليه السلام، ح٦٧. طبعة دار الأضواء.
(٦٤) المصدر السابق ٨: ٦٧، ح٦٨.
(٦٥) انظر: تفسير الفخر الرازي ٢٤: ١٦.
(٦٦) للمزيد من التفصيل انظر: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ٦: ٣١ ـ ٦١.
(67) The Bible the Quran and Science. Maurice Bucaille.
وقد ترجم هذا الكتاب مراراً إلى اللغة العربية والفارسية، وإليك عناوين بعض هذه الترجمات:
١ـ عهدين، قرآن وعلم، ترجمة: حسن حبيبي، انتشارات سلمان، ١٣٥٧هـ.ش.
٢ـ مقايسه إي ميان تورات، إنجيل، وقرآن، وعلم، ترجمة: ذبيح الله دبير، انتشارات فرهنگي وإسلامي، ١٣٦٥هـ.ش.
٣ـ التوراة والإنجيل والقرآن والعلم الحديث.
٤ـ دراسة الكتب المدرسية في ضوء المعارف الحديثة.
(٦٨) انظر: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ٦: ٣٠؛ معرفت، علوم قرآني: ٣٤٢، ٣٤٧.
(٦٩) انظر: الشورى: ٢٩.
(٧٠) انظر: محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسِّرون ٢: ٤٩١ ـ ٤٩٤.
(٧١) انظر: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ٦: ٢٦.
(٧٢) معرفت، التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب ٢: ٤٤٣.
(٧٣) انظر: دروس سنن الكائنات: ٤٥١، نقلاً عن: أحمد عمر أبو حجر، التفسير العلمي في الميزان: ٢٢٨.
(٧٤) انظر: ناصر مكارم الشيرازي، تفسير به رأي: ٧٨.
(٧٥) انظر: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ٦: ١٣ فما بعد.
(٧٦) ولا يخفى أن هذا النوع من التأويلات غير الجائزة تدخل ـ بطبيعة الحال ـ في باب التحميل والإسقاط على القرآن الكريم، ويُعَدّ نوعاً من التفسير بالرأي.
(٧٧) لمزيدٍ من الاطلاع انظر: مسيح مهاجري، نظرية تكامل أز ديدگاه قرآن؛ علي مشكيني، تكامل در قرآن؛ يد الله سحابي، خلقت إنسان در بيان قرآن.
(٧٨) راجع مبحث الآراء لنظرية ابن سينا، والمجلسي، ورشيد رضا في تفسير المنار.
(٧٩) انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١: ٦.
(٨٠) انظر: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ٦: ١٣ فما بعد.
(٨١) انظر: سيد قطب، تفسير في ظلال القرآن ١: ٢٦١ ـ ٢٦٣ (بتصرُّف في العبارة).
(٨٢) انظر: معرفت، التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب ٢: ٤٤٨ ـ ٤٤٩.

بابا رتن الهندي وتراثنا الأخلاقي

ـ القسم الثاني ـ

الشيخ جويا جهانبخش(*)

ترجمة: حسن مطر

«...دين الإسلام أشرف من أن يُؤخَذ من كلّ جاهلٍ عامّي، أو يثبت بقول كل غافل غبيّ...»[1].

بالالتفات إلى الاختلافات القائمة بشأن سيرة وأحوال رتن، بل وحتى تاريخ وفاته، قد يتسلل الظنّ والشكّ حتّى إلى وجوده من الأساس؛ فقد يُقال بعدم وجود مثل هذا الشخص، وإنه شخصية خرافية قد تمّ اختلاقها من قبل بعض المغرضين!

يُقال: إن اثني عشر شخصاً من مختلف أنحاء العالم الإسلامي قد التقوا بهذا الرجل في مسقط رأسه، فإنْ صحّ هذا الكلام يمكن الاطمئنان في الحدّ الأدنى إلى وجود هذا المدَّعي في القرن السابع الهجري في العالم الخارجي.

قال الصفدي(٧٦٤هـ) في الوافي بالوفيات: «نقلت من خطّ علاء الدين عليّ بن مظفر الكنديّ: حدّثنا القاضي الأجل العالم جلال الدين أبو عبد الله محمد بن سليمان بن إبراهيم الكاتب، من لفظه، في يوم الأحد، خامس عشر ذي الحجّة، سنة إحدى عشرة وسبعمئة، بدار السعادة بدمشق المحروسة، قال: أخبرنا الشريف قاضي القضاة نور الدين أبو الحسن عليّ بن الشريف شمس الدين أبي عبد الله محمد بن الحسين الحسيني الأثري الحنفيّ، من لفظه، في العشر الآخر من جمادى الأولى عام إحدى وسبعمئة بالقاهرة، قال: أخبرني جدّي الحسين بن محمد، قال: كنتُ في زمن

(*) باحثٌ متخصِّص في مجال الكلام والحديث. له دراساتٌ تحقيقيّة وتراثيّة قيِّمة.

الصّبا وأنا ابن سبع عشرة سنة أو ثماني عشرة سنة سافرت مع أبي محمد وعمي عمر من خراسان إلى بلد الهند في تجارةٍ، فلمّا بلغنا أوائل بلاد الهند وصلنا إلى ضيعة من ضياع الهند، فعرج أهل القافلة نحو الضيعة، ونزلوا بها، وضجّ أهل القافلة، فسألناهم عن الشأن، فقالوا: هذه ضيعة الشيخ رتن، اسمه بالهندية، وعرّبه الناس وسموه بالمعمِّر؛ لكونه عمّر عمراً خارجاً عن العادة. فلمّا نزلنا خارج الضيعة رأينا بفنائها شجرة عظيمة تظلّ خلقاً عظيماً، وتحتها جمع عظيم من أهل الضيعة، فتبادر الكلّ نحو الشجرة ونحن معهم، فلمّا رآنا أهل الضيعة سلّمنا عليهم وسلّموا علينا. ورأينا زنبيلاً كبيراً معلّقاً في بعض أغصان الشجرة، فسألنا عن ذاك، فقالوا: هذا الزنبيل فيه الشيخ رتن، الذي رأى النبيّ ﷺ مرّتين، ودعا له بطول العمر ستّ مرّات. فسألنا جميع أهل الضيعة أن ينزل الشيخ، ونسمع كلامه، وكيف رأى النبيّ ﷺ؟ وما يروي عنه؟ فتقدَّم شيخٌ من أهل الضيعة إلى الزنبيل، وكان ببكرةٍ، فأنزله فإذا هو مملوءٌ بالقطن، والشيخ في وسط القطن، ففتح رأس الزنبيل وإذا الشيخ فيه كالفرخ، فحسر عن وجهه، ووضع فمه على أذنه، وقال: يا جدّاه، هؤلاء قوم قد قدموا من خراسان، وفيهم شرفاء أولاد النبيّ ﷺ، وقد سألوا أن تحدّثهم كيف رأيت رسول الله ﷺ؟ وماذا قال لك؟ فعند ذلك تنفّس الشيخ وتكلم بصوت كصوت النحل بالفارسيّة، ونحن نسمع ونفهم كلامه، فقال: سافرت مع أبي وأنا شابٌّ من هذه البلاد إلى الحجاز في تجارةٍ، فلمّا بلغنا بعض أودية مكّة، وكان المطر قد ملأ الأودية بالسَّيْل، فرأيت غلاماً أسمر اللون مليح الكون حسن الشمائل، وهو يرعى إبلاً في تلك الأودية، وقد حال السَّيْل بينه وبين إبله، وهو يخشى من خوض السَّيْل؛ لقوّته، فعلمت حاله، فأتيت إليه، وحملته، وخضْتُ السَّيْل إلى عند إبله من غير معرفةٍ سابقة، فلمّا وضعته عند إبله نظر إليَّ، وقال لي بالعربية: بارك الله في عمرك، بارك الله في عمرك، بارك الله في عمرك، فتركتُه، ومضيت إلى سبيلي، إلى أن دخلنا مكّة، وقضينا ما كنّا أتينا له من أمر التجارة، وعُدْنا إلى الوطن، فلمّا تطاولت المدّة على ذلك كنّا جلوساً في فناء ضيعتنا هذه، ليلةً مقمرة، [و]رأينا ليلة البدر [والبدر] في كبد السماء، إذ نظرنا إليه وقد انشقّ نصفين، فغرب نصف في المشرق ونصف في المغرب

ساعة زمانية، وأظلم الليل، ثمّ طلع النصف من المشرق والنصف الثاني من المغرب إلى أن التقيا في وسط السماء كما كان أوّل مرّة، فعجبنا من ذلك غاية العجب، ولم نعرف لذلك سبباً. وسألنا الركبان عن خبر ذلك وسببه، [فـ] أخبرونا أن رجلاً هاشمياً ظهر بمكّة، وادّعى أنه رسول من الله إلى كافّة العالم، وأن أهل مكّة سألوه معجزةً كمعجزة سائر الأنبياء، وأنّهم اقترحوا عليه أن يأمر القمر فينشقّ في السماء ويغرب نصفه في الغرب ونصفه في الشرق، ثمّ يعود إلى ما كان عليه، ففعل لهم ذلك بقدرة الله تعالى. فلمّا سمعنا ذلك من السفّار اشتَقْتُ أن أرى المذكور، فتجهَّزْتُ في تجارةٍ، وسافرتُ إلى أن دخلت مكّة، وسألتُ عن الرجل الموصوف، فدلّوني على موضعه، فأتيتُ إلى منزله، واستأذنتُ عليه، فأذن لي، ودخلت عليه، فوجدته جالساً في صدر المنزل والأنوار تتلألأ في وجهه، وقد استنارت محاسنه، وتغيرت صفاته التي كنت أعهدها في السفرة الأولى، فلم أعرفه، فلمّا سلمتُ عليه نظر إليَّ، وتبسَّم، وعرفني، وقال: وعليك السلام، ادْنُ منّي، وكان بين يديه طبق فيه رطب، وحوله جماعة من أصحابه كالنجوم، يعظِّمونه ويبجِّلونه، فتوقفت لهيبته، فقال ثانياً: ادْنُ منّي وكُلْ، الموافقة من المروءة، والمنافقة من الزندقة، فتقدمت، وجلست، وأكلت معهم الرطب، وصار يناولني الرطب بيده المباركة، إلى أن ناولني ستّ رطبات، سوى ما أكلتُ بيدي، ثمّ نظر إليَّ، وتبسَّم، وقال لي: ألم تعرفني؟ قلتُ: كأنّي، غير أنّي ما أتحقّق، فقال: ألم تحملني في عام كذا وجاوزت بي السبيل حين حال السَّيْل بيني وبين إبلي، فعند ذلك عرفتُه بالعلامة، وقلت له: بلى والله، يا صبيح الوجه، فقال لي: امدد إليَّ يدك. فمددت يدي اليمنى إليه، فصافحني بيده اليمنى، وقال لي: قل أشهد أن لا إله إلاّ الله وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، فقلتُ ذلك كما علَّمني، فسُرَّ بذلك، وقال لي عند خروجي من عنده: بارك الله في عمرك، بارك الله في عمرك، بارك الله في عمرك، فودَّعته وأنا مستبشرٌ بلقائه وبالإسلام. فاستجاب الله دعاء نبيِّه ﷺ، وبارك في عمري بكلّ دعوةٍ مئة سنة، وها عمري اليوم نيِّف وستمئة سنة، وجميع مَنْ في هذه الضيعة العظيمة أولاد أولاد أولادي، وفتح الله عليَّ وعليهم بكل خير وبكلّ نعمة ببركة رسول الله ﷺ، انتهى.

وذكر عبد الوهّاب القارئ الصوفي أنه توفي في حدود سنة اثنتين وثلاثين وستّمئة.

وذكر النجيب عبد الوهّاب أيضاً أنه سمع من الشيخ محمود بن بابا رتن، وأنه بقي إلى سنة تسع وسبعمئة، وأنه قدم عليهم شيراز، وذكر أنه ابن مئة وستّ وسبعين عاماً، وأنه تأهّل ورزق أولاداً.

قال الشيخ شمس الدين: مَنْ صدَّق هذه الأعجوبة وآمن ببقاء رتن فما لنا فيه طبٌّ. فليعلم أنني أول مَنْ كذب بذلك، وأنني عاجز منقطع معه في المناظرة. وما أبعد أن يكون جنّي تبدى بأرض الهند، وادّعى ما ادّعى، فصدَّقوه! لا بل هذا شيخ معثر دجّال، كذب كذبة ضخمة؛ لكي تنصلح خائبة الضياع، وأتى بفضيحة كثيرة، والذي يحلف به أنه رتن لكذّاب، قاتله الله أنّى يؤفك! وقد أفردت جزءاً فيه أخبار هذا الضالّ سمَّيْتُه: كسر وثن رتن.

وقال لي الشيخ علم الدين البرزالي، وقد سألتُه عن هذا الحديث، فقال لي: هو من أحاديث الطرقيّة!»[٢].

وقد عمد الميرزا حسين النوري ـ الذي توصَّل إلى ما قاله الصفدي في هذا الشأن، من طريق سلوة الغريب، للسيد علي خان ـ إلى تقديم نوعٍ من الترجمة لحكاية اللقاء بـ «رتن»، التي رواها الصفدي، ومن هنا نجد من المناسب نقل نصّ كتابته:

«روى السيد الفاضل المتبحِّر الجليل السيد علي خان المدني، في كتاب سلوة الغريب وأسوة الأريب، عن الجزء الثامن لتذكرة صلاح الدين الصفدي، حيث قال: نقلت من خطّ علاء الدين عليّ بن مظفر الكِنْديّ ما صورته كالآتي: ...ثمّ ساق الخبر بطوله، على ما تجده في النجم الثاقب»[٣].

ثم استطرد النوري قائلاً: «قال الصفدي بعد أن ذكر هذه الحكاية: قد رأيت بعض مَنْ توقَّف في حديث هذا المعمِّر، وأدخل الشكّ فيه بطول عمره بهذا المقدار، وتردَّد في صدقه. ثم ذكر أنّ سبب شكّه من التجربة وكلام الطبيعيين، وسوف يأتي بعد ذلك. ثم ردّ ذلك الكلام بكلام أبي معشر[٤] وأبي الريحان وغيرهما من المنجِّمين، وسوف نذكرهم.

وقال: بقاء رتن هذا العمر الذي حكي عنه معجزة لرسول الله. وإن رسول الله دعا لجماعةٍ من أصحابه بكثرة الولد وطول العمر، إلى أن قال: فليس جديداً أن يدعو له ستّ مرّات، فيعيش ستمائة سنة، مع إمكان هذا الأمر، غاية ما في الباب أننا لم نَرَ أحداً وصل إلى هذا الحدّ، وعدم الدليل لا يدلّ على عدم المدلول.

وقال محمد بن عبد الرحمن بن علي الزمردي الحنفي: أخبرني القاضي معين الدين عبد المحسن بن القاضي جلال الدين عبد الله بن هشام بالحديث السابق، سماعاً عليه، قال: أخبرني بهذا قاضي القضاة المذكور بالسند المذكور، في الخامس عشر من جمادى الآخرة سنة سبع وثلاثين وسبعمائة. ثمّ نقل عن الذهبي أنّه يكذِّب هذه الدعوى، ولم يذكر مستنداً»[٥].

وبطبعية الحال فإن ما ذكره النوري بشأن تضعيف التشكيك في «رتن»، و...، ليس موجوداً في الوافي بالوفيات، ويجب البحث عنه ـ بطبيعة الحال ـ في سائر مؤلّفات الصفدي.

ولكي لا نبتعد كثيراً:

إن معين الدين أبو القاسم جُنَيْد الشيرازي، الذي ألّف كتاب شدّ الإزار سنة ٧٩١هـ، قال في تقريره لحال «الشيخ سعد الدين محمد بن مظفَّر بن روزبهان»(٦٣٤هـ): «وسافر الشيخ سعد الدين محمد اثنتي عشرة سنة، وجال البلاد، ودخل أرض هند، وصحب الشيخ ساهول بن مهاديو بن جكديو اليتوري، المعروف بـ (رتن)، وروى عنه أحاديث»[٦].

وقال نور الدين عبد الرحمن الجامي(٨١٧ ـ ٨٩٨هـ) في نفحات الأنس، في معرض الحديث عن الشيخ رضي الدين علي لالاء الغزنوي(٦٤٢هـ): «نال الشيخ علي لالاء صحبة الكثير من المشايخ، وقيل: إنه حصل على خرقة من أربع وعشرين ومئة شيخ كامل مكمّل، وبعد وفاته بقي منها ثلاثة عشر ومئة خرقة. وسافر إلى الهند وحصل على صحبة أبي الرضا رتن ـ رضي الله عنه ـ، وأخذ منه أمانة رسول الله كما صحَّحه الشيخ ركن الدين علاء الدولة، وقال: صحب، يعني الشيخ رضي الدين علي اللالاء، صاحب رسول الله أبا الرضا رتن بن نصر ـ رضي الله تعالى عنه ـ،

فأعطاه مشطاً من أمشاط رسول اللهﷺ، وقام الشيخ ركن الدين علاء الدولة بلفّه في خرقةٍ، ولفّ الخرقة في ورقةٍ، وكتب على الورقة بخطّه المبارك: هذا المشط من أمشاط رسول اللهﷺ، وصل إلى هذا الضعيف من صاحب رسول اللهﷺ، وهذه الخرقة قد وصلت من أبي الرضا رَتَن إلى هذا الضعيف.

كما كتب الشيخ ركن الدين بخطّه المبارك: إنه يُقال: إن ذلك كان أمانة من الرسولﷺ ليصل إلى الشيخ رضي الدين لالاء»[٧].

وعمد دولتشاه السمرقندي في كتابه تذكرة الشعراء (الذي فرغ من تأليفه سنة ٨٩٢هـ)، في بيان حال «الشيخ عز الدين پور حسن الإسفرائيني»، إلى نقد حال «الشيخ رضي الدين علي لالا» قائلاً: «أدرك أبا الرضا بابا رتن الهندي ـ رضي الله عنه ـ في الهند، وقد أعطاه بابا رتن مشطاً من بين أمشاطه التي أعطاها له الرسولﷺ، ثم رحل عن هذه الدنيا، قالوا: إن بابا رتن قد أدرك صحبة رسول اللهﷺ، وهناك مَنْ قال: إنه من حواريّي النبي عيسى‏، وقيل: إنه عَمَّر لألف وأربعمائة سنة»[٨].

قال رضا قلي خان هدايت(١٢١٥ ـ ١٢٨٨هـ) في رياض العرافين، في شرح حال رضي الدين علي لالا: «...قيل: إنه في سن الخامسة عشر سنة رأى الشيخ نجم الدين [نجم الدين كبرى] في المنام، وجدّ في طلبه لسنوات. وتشرَّف بخدمة ما يزيد على المائة شيخ، حتّى أدرك في نهاية المطاف الشيخ نجم الدين، وسافر إلى الهند بتوجيه منه للقاء الشيخ أبي رضا رتن، وهو على قولٍ من حواريّي النبي عيسى، وعلى قولٍ آخر من أصحاب خاتم الأنبياء، وأنه عمَّر لألف وأربعة عشر عاماً. وتفصيل هذا الإجمال قد تمّ التصريح به وتصحيحه في كتب هذه الطائفة...»[٩].

وقال نور الدين جعفر البدخشي(٧٤٠ ـ ٧٩٧هـ) في خلاصة المناقب، الذي كتبه لتقرير أحوال ومناقب شيخه ومراده المير السيد علي الهمداني(٧١٤ ـ ٧٨٦هـ): «...ذكر الجهر ليس بدعةً؛ لأن النبيّ المصطفىﷺ وأصحابه قد جهروا بالذكر... كما كان الخواجة أبو الرضا رتن بن كربال البترندي ـ رضي الله عنه ـ، وهو من أصحاب رسول الله، يجهر بالذكر إلى آخر حياته، وكان ذلك ذكر خواجة الله.

وإن الشيخ علي لالا قد أدرك الخواجة، وأخذ منه الأمانات الثلاثة التي كان

الرسولﷺ قد أرسلها له بيد الخواجة ـ رضي الله عنه ـ.

وقد رأيت بعض أتباع الخواجة في قصبة أندخود(١٠)، وبعد ثلاثة أيام من خلوته وافق على رجاء مقدمه عليه، وبعد الخروج من الخلوة سأل مقدّمه عن سبب عدم اشتهار الأحاديث الرتنيّة، سوى ثلاثة منها، والتي تمثّل فخراً لأهل الحديث؟ فقال ذلك المقدّم في الجواب: إن سبب عدم شهرتها يعود إلى أن النبي المصطفىﷺ قد أرسل ثلاثة أشياء إلى الشيخ مختار الدين الأزنشي(١١) ـ قدس الله سرّه ـ على سبيل الأمانة:

الأول: كرده كرم(١٢).

الثاني: قطرة ماء من فمه المبارك.

الثالث: الأحاديث الرتنية التي كانت موقوفة حتّى أوان تحصيل الشيخ مختار الدين.

وقد أرسل الخواجة هذه الأشياء الثلاثة بيد الشيخ موسى(١٣) إلى الشيخ مختار الدين، وقد أوصى الشيخ موسى: إذا بلغت خوارزم سيأتي إليك شاب ربعة أسمر البشرة، وعلى خدّه خالٌ، وقد شدّ على وسطه قرص شعير، ويقرأ تفسير الكشّاف، وقد بلغ في قراءته(١٤) سورة إنا فتحنا لك فتحاً مبيناً، فأَعْطِ تلك الأمانات الثلاثة إلى ذلك الشاب. وعندما تذكر الشيخ موسى تلك الوصية بايع الشيخ مختار الدين الشيخ موسى، واهتمّ بالسلوك في سبيل الله تعالى، فلا جَرَم أن تكون تلك الوقفة الرتنية(١٥) هي السبب في عدم اشتهار الأحاديث الرتنية(١٦)»(١٧).

إن الحافظ حسين الكربلائي التبريزي(٩٩٧هـ) ـ الذي يستشهد في بداية كتابه «روضات الجنان» في بحث المزارات وزيارة القبور بواحد من «الأحاديث الرتنية»، ويدعو لـ «بابا رتن» بلفظ «رضي الله عنه»(١٨) ـ ذكر في الروضة الثامنة من كتابه كلام صاحب «خلاصة المناقب»، بتصرُّف وتلخيص غير دقيق (وربما كان عدم دقته في ذلك راجعاً إلى النسخة التي اعتمدها)، ثمّ أضاف من عنده توضيحاً بشأن حقيقة «عدم اشتهار الأحاديث الرتنية»، التي دار الحديث والكلام عنها في «خلاصة المناقب»، قائلاً: «والغرض من عدم شهرة هذه الأحاديث كأنه يعود إلى عدم وجودها في كتب الصحاح، وإلاّ فهي مشهورةٌ، والله أعلم»(١٩).

ربما أراد الحافظ حسين بهذا التوضيح إيصال معنيين:

الأوّل: إن سند هذه الروايات لا وجود له في المصادر الحديثية من طريق «رتن»، غير أنه لا يوجد إشكالٌ خاصّ في متنها من وجهة نظر أمثاله.

الثاني: إن عدم شهرة هذه الأحاديث إنما يعود إلى المصادر المعتبرة عند المتقدِّمين، وإلاّ فإنها قد اشتهرت بين المتأخِّرين من طريق «رتن».

بالالتفات إلى التوضيح الذي ذكره الحافظ حسين ـ خلافاً لما ورد في خلاصة المناقب ـ لاشتهار «الأحاديث الرتنية» ـ في عصره طبعاً ـ يمكن الوقوف على تأثير بعض الصوفية اللاامبالين والمرتجلين في مجال الدراية في اشتهار أقاويل ذلك الهندي المدَّعي، وبذلك يمكن لنا أن ندرك الحالة التي كان عليها الواقع منذ عصر المير سيد علي الهمداني إلى نهاية القرن العاشر الهجري!

يذكر الميرزا لعل بيك لعلي البدخشي(٩٦٨ ـ ١٠٢٢هـ) في كتاب «ثمرات القدس من شجرات الأنس» ـ وهو عبارة عن تذكرة صوفية عن شبه القارة [الهندية] ـ قائلاً: «أبو الرضا رتن الحاجي ـ نوَّر الله تعالى مضجعه ـ: إن للشيخ رضي الدين بن علي بن سعد لالا بن عبد الخليل الغزنوي ـ وهو ابن عم الحكيم السنائي الغزنوي، ومن أعاظم المريدين للشيخ نجم الدين كبرى «قدّس سرّه» ـ خرقة من مئة [و]أربع وعشرين ولياً كاملاً. وصلت إلى الهند سنة عشرين وستمائة، وتشرَّفت بصحبة بابا رتن نصير الدين الهندي، وأعطاني الأمانة التي أرسلها لي رسول اللهﷺ بيده، وكانت الأمانة مُشْط لحية. وقد صحَّحه[٢٠] الشيخ ركن الدين علاء الدولة السمناني ـ قدس روحه ـ وقال: وصحب[٢١] الشيخ رضي الدين عليّ، صاحب رسول [اللهﷺ] أبا الرضا رتن بن نصر ـ رضي الله تعالى عنه ـ، فأعطاه مُشْطاً من أمشاط[٢٢] رسول اللهﷺ.

وبالتالي فقد وصل ذلك المشط إلى حضرة الشيخ ركن الدين علاء الدولة. مع تلك الخرقة التي قام بابا رتن بلفّ المشط بها، وعمد الشيخ إلى لفّ الخرقة بورقة، وكتب عليها: هذا المُشط من أمشاط رسول اللهﷺ؛ هذه الخرقة وصلت[٢٣] من أبي الرضا رتن إلى يدي[٢٤] الضعيف.

كما كتب الشيخ علاء الدولة بخطه المبارك: قالوا: إن تلك الأمانة كان قد

أرسلها النبيّ ﷺ للشيخ رضي الدين علي لالا.

وقال بعضٌ: إن لقاء الشيخ بأبي الرضا كان في سنة ستمائة، وهناك مَنْ قال: إنها كانت قبل ذلك، وهناك مَنْ قال: إنها كانت بعد ذلك. والعلم عند الله تعالى أكبر!

لقد استفاض الشيخ ابن الحجر العسقلاني[٢٥] ـ قدّس سرّه ـ في كتاب «الإصابة في معرفة الصحابة» في الكلام عن أحوال بابا أبي الرضا رتن بشكلٍ كبير وغريب. وخلاصة كلامه: كان بابا رتن من الهند، وكان مولده في ناحية بتهندة، من أعمال لاهور. وهناك أقوال أخرى تفيد أنه ولد في الجاهلية، ولكنه؛ حيث كان من السعداء، كان على الدوام يترقّب ظهور شخصٍ يهدي الناس إلى الحق، وبهذه النيّة قصد الحرمين مع بعض التجّار من طريق البحر، حين لم يكن النبيّ الخاتم ﷺ قد بُعث بعد، ولم تكن هناك دعوةٌ للإسلام. وبعد عودته إلى الهند بمدّةٍ سمع بظهور ذلك الوجود الأثير في تلك الديار، وأنه يدّعي النبوّة، ويدعو الناس إلى الإسلام. فشدّ الرحال مخلصاً ليلقى النبيّ ـ عليه[٢٦] أفضل السلام ـ، والتشرّف بالدخول إلى الإسلام، وحمل معه الكثير من المال والمتاع، قاصداً الكعبة المعظّمة ـ زادها شرفاً[٢٧] ـ ونال صحبة النبيّ الأكرم ﷺ، وسمع من النبيّ ﷺ أحاديث، وبقي فترة يخدم سيّد الأنام ـ عليه الصلاة والسلام ـ، وهي الأحاديث التي ضمّنها في رسالته الرتنية، واشتهرت على نطاقٍ واسع. وقد صحّحها الشيخ ركن الدين علاء الدين السمناني ـ رضي الله عنه ـ، وهو من أكابر سلسلة النقشبندية، ويصل سنده بعددٍ من الوسائط إلى حضرة الشيخ علي لالا ـ رضي الله عنه ـ، وقال بعضٌ: إن الشيخ أبا الرضا قد صحّحها. رغم أن بعض المحدّثين المتأخرين يطعنون فيها، ويكثرون من تشنيعها.

يقال: إنه بعد أن حظي بشرف مبايعة النبيّ الأكرم ﷺ عاد بعد مدّةٍ من مكّة المشرّفة إلى الهند، وعندما وصل إليها لزم نفسه بالرياضات الشاقّة وجهاد النفس، وكان الكثير من السلاطين والأمراء والمشايخ والعلماء في الهند في سنة ستمائة [للهجرة] وبعدها يتشرّفون بلقائه وصحبته ويتبرّكون بأنفاسه، ويدخلون في دائرة خير القرون قرن رسول الله ﷺ، وقد تجاوز عمره الستمائة سنة، ولم يتجاوز السبعمائة،

وقال بعضٌ: إنه تجاوزها.

يُقال: إنه مارس العبادات والطاعات واكتسب الكمالات في جميع البقاع الهندية غرباً وشرقاً وجنوباً وشمالاً. وهناك مَنْ قال: إنه خضر زمانه، حيث تنكّر لفترةٍ وظهر بين الناس برداء هذه الشخصية، وقام بهداية الكثير من الأشخاص. وقال مولانا العالم الكابلي في كتابه «فوايح الولاية»[٢٨]: إن لفظ رتن مرادف للخضر، يعني: الخضرة. بَيْدَ أن المولوي قد ارتكب خطأً فاحشاً في هذا المورد؛ لأن رتن كلمة هندية، ومعناها ـ على ما جاء في الكتب الهندية المعتبرة ـ الجوهرة الحمراء، ولكنه لم يكن على علم باللغة الهندية.

فاعلم أنه لو صحّ هذا الأمر، وكان رتن هو خضر زمانه، فإن القول القائل بأنه ابن نصير، ومولده في الهند، لن يكون صحيحاً.

بَيْدَ أنه بحَسَب التحقيق هنديّ الأصل، وأنه قد عمَّر طويلاً. وكانت وفاته بعد الستمائة للهجرة، وقبره في بتهندة الواقعة على بعد ستين كراعاً إلى الجنوب من لاهور. وإن الداعي في سنة ألف وأربعة في الوقت الذي خرج من أحمد نغر ملك دكن إلى داك جوكي؛ لتقبيل أعتاب حضرة حامي الخلافة، أعني: جلال الملة والدنيا والدين، أكبر الملوك وأعظم السلاطين، جلال الدين محمد أكبر الملك الغازي ـ خلّد مُلكه ـ، عندما بلغ قصبة بتهندة تشرّف بالطواف حول روضته المطهَّرة، وبعد الفراغ من الطواف وقع بصره على قلعة القصبة المذكورة، فوجد حائطها الخلفي متداعياً، ودعامة القلعة متهاوية، فتساءل: كيف تداعت مثل هذه القلعة الحصينة؟! قالوا: كان هذا ببركة دعاء بابا [رتن]. فسأل عن حقيقة ذلك، فقالوا: في سنة سبعين وخمسمائة حاول بعض الملوك الاستيلاء عليها؛ لإخضاع ما حولها من الديار، ولما تطاولت فترة الحصار لجأ إلى بابا [رتن] الواقع قبره في هذا المكان حالياً، وسأله الفتح والنصر. فقال بابا [رتن]: أقدم إلى هنا مع جيشك عند حلول الصباح وانتظر، فإذا رفعت يدي بالدعاء تقدّم بجندك نحو الاستيلاء على القلعة، وفي اليوم الثاني جاء طبقاً لكلامه بعددٍ لا يُحصى من جنوده، فرفع يده بالدعاء، فانهار هذا الجانب من القلعة الذي تراه، فسارع جيش الإسلام إلى الهجوم دفعةً واحدة، وبدَّد شمل الكفار، وبقيت هذه

القلعة من ذلك اليوم وحتّى هذه اللحظة على ما هي عليه.

وقيل: إن السلطان محمود الغازي في سنة إحدى وأربعمائة [للهجرة] أراد العثور على رجلٍ سمع حديث النبيّ محمدﷺ مباشرةً ومن دون واسطة، وفي مقام البحث والفحص توجَّه المأمور بالبحث والتنقيب إلى جميع البلدان، حتّى أنهي إليهم أن في الهند رجلاً اسمه بابا رتن، سمع الحديث من النبيّ الأكرمﷺ من دون واسطة، وأنه كان في خدمة النبيّﷺ فترةً طويلة من الزمن.

فغلب الشوق على السلطان للقاء بابا [رتن]، فأرسل له بعض المعتمدين بأموال كثيرة، وتوسَّل إليه بالقدوم عليه. وفي بداية الأمر لم يقبل بابا [رتن] بالذهاب، ولكنه استجاب بعد ذلك، بعد أن أرسل له الكثير من الرسل كرّات ومرّات، حيث أظهروا له رجاء السلطان وحاجته إليه، وعندها توجَّه بابا [رتن] إلى غزني. وعندما وصل إلى مشارف غزني خرج السلطان بجميع خيله وأفراد حاشيته لاستقباله، وأمر بنثر سبائك الذهب والفضة عليه. فكان بابا [رتن] يسارع إلى التقاط كلّ سبيكة ذهب تسقط في محفظته، ويخفيها في صرّةٍ كان يحملها معه، فتعجب السلطان والأعيان من تصرُّفه العجيب، فعلم بابا [رتن] بما يجول في ضمائرهم؛ لما يتمتع به من حسن الفراسة ونور الكرامة، فرفع رأسه إلى السلطان وقال: سمعتُ من رسول اللهﷺ بلا واسطة أنه قال: يشيب ابن آدم، ويشيب فيه خصلتان: الحرص؛ وطول الأمل، صدق رسول الله. ففهم السلطان والجميع الغاية بعد سماع هذا الحديث الصحيح. رحمة الله عليه»[٢٩].

وللإنصاف فإن هذه القصّة الأخيرة التي رواها البدخشي بشأن رتن ومحمود الغزنوي، مع تفاهتها، فإنها من السذاجة والغباء بحيث «تضحك الثكلى»، كما يقول المثل.

وكأنّ الواضع الأبله لهذه القصّة لم يلتفت إلى حركة ونشاط آلاف المحدِّثين والرحّالة طوال القرون السابقة لمحمود [الغزنوي]، ولذلك لم يكلِّف نفسه عناء السؤال عن غياب هذه «الظاهرة»، وعدم اطلاع المحدِّثين والرجاليين والعلماء الذين جابوا المغرب والمشرق في تلك الأيام طلباً للحديث النبوي، ليقوم السلطان الغزنوي في غفلةٍ من الدهر، وإشباعاً لرغبته ونزوته في سماع مَنْ يروي الحديث عن رسول الله مباشرة

وبلا واسطة، ثمّ إنه لم يعهد بهذه المهمّة للمشايخ والباحثين عن الحديث، بل إلى مجموعةٍ من أفراد حاشيته، ليعثروا له على هذه «التحفة» في الهند، ويأتوه بخبرها، ومن ثمّ يأتوه بالتحفة نفسها!!

هذا مع أن قصّة لقاء رتن بمحمود الغزنوي من أساسها ليست سوى كذبة موصوفة المعالم، فلو لم يكن صحابياً، بل مجرّد صوفي أو محدِّث من تابعي التابعين قد التقى بمحمود [الغزنوي] لطبقت شهرته الآفاق، وذاع صيته في القرن الخامس، ولم يكن هناك من داعٍ للانتظار سنوات وسنوات، لترتفع ضوضاء رتن بعد ذلك من الهند!

ولحسن الحظّ فإن حديث «يشيب ابن آدم، ويشيب فيه خصلتان: الحرص؛ وطول الأمل»، الذي وضعه مختلق هذه القصّة على لسان رتن، قد وصلنا ـ ولو مع شيءٍ من الاختلاف في الألفاظ ـ من طرقٍ أخرى سابقة لـ «رتن»[٣٠].

تتحدَّث بعض التقارير عن أن «رتن» كان في بداية أمره على دين النصرانية، ثم اعتنق الإسلام بعد ذلك[٣١].

لا يبعد أن تكون هذه الكيفية قد تمّت صياغتها، لتناظر قصّة رتن مع ما ورد في شأن إسلام سلمان الفارسي[٣٢]!

كما كانت هناك قصص محلية وعلى ألسن الناس بشأن رتن، حيث تشتمل على تفاصيل طويلة وعريضة، هي أحياناً أشدّ غرابة وبُعْداً عن المنطق من تقارير مصادر التراجم وكتب الرجال الإسلامية[٣٣].

كما يوجد تأمُّل في هذا «الشخص المشبوه»[٣٤]، فهل كان مسلماً في أول أمره، ثم خطر بباله أن يسلك طريق الاحتيال والكذب، أم أنه كان ـ من الأساس ـ قد تسلَّل بين المسلمين بحثاً عن سوق للترويج لبضاعته وأكاذيبه بحثاً عن الشهرة؟

وعلى قولٍ: ربما لم يكن «رتن» من المسلمين، وإنما كان رجلاً مرتاضاً، استغلّ بساطة بعض المسلمين، فعرَّف نفسه لهم بوصفه صحابياً، ومن هنا نجده يحظى باحترام «المسلمين» و«الهنود» على السواء![٣٥].

لقد كان رتن موضع اهتمام خاصّ من قبل المتصوِّفة. وإن قصة لقاء رضي الدين علي لالا، وموقف علاء الدولة السمناني و... منه، لا يبقي أيّ شَكٍّ في هذا المعنى.

ويحتمل أن يكون تلقيبه بالـ «بابا» وارداً من قناة هذا الاهتمام الذي يتمتّع به من قبل الصوفية.

فقد تمّ إطلاق لقب الـ «بابا» في القرنين السابع والثامن الهجريين في الغالب على الزهّاد والعرفاء الذين كان لهم بعض الأتباع والمريدين. كما أطلق في حدود القرن التاسع والعاشر الهجريين على زعماء الفتوّات وأصحاب النخوة والحميّة[٣٦].

إن الأحاديث التي يدّعي «رتن» أنه رواها عن رسول الله ﷺ من دون واسطة تُسمّى بـ «الرتنيات». وقد تمّ جمع هذه الأحاديث ضمن كتاب، شاهد ابن حجر نسخة منه قد اشتملت على ثلاثمائة رواية. وقد حملت هذه النسخة تاريخ ٧١هـ! وقد روى هذه الأحاديث عن «رتن» أبو الفتح موسى بن مجلي الصوفي[٣٧].

وعلى حدّ تعبير العلامة القزويني: «إن أغلب العلماء والناقدين قد أثبتوا بطلان مدّعياته وزيف رواياته بوضوحٍ تام، ولكنْ مع ذلك ظهر بعضٌ من السذّج ـ حتّى من بين المحدِّثين والحفّاظ ـ لينخدعوا به ويصدّقوا مدّعياته، وتحمّسوا لجمع الأحاديث المروية عنه تحت عنوان: الرتنيات»[٣٨].

لقد أثمرت جهود الناقدين والفاضحين لـ «رتن» بين طلاب العلوم الدينية، وقامت الأجيال المتلاحقة منهم بتجنُّب رتن والرتنيات، حتّى أن اسمه ومروياته المشبوهة لم تطرق أسماع الكثير من اللاحقين والمتأخِّرين![٣٩]. بَيْدَ أن جذور مرويّاته المختلقة لم تجفّ تماماً!

وعلى الرغم من «أن الفقهاء وعلماء الحديث لا يعبأون لمثل هذا النوع من الأحاديث»[٤٠]، إلاّ أن الأحاديث الرتنية ـ للأسف الشديد ـ منتشرةٌ هنا وهناك من طريق كتب الصوفية، ومن شأنها أن تخدع في كلّ فترةٍ قارئاً هنا أو طالباً هناك.

وفي ما يلي نعمد إلى ما عثرنا عليه في النصوص تحت عنوان الرتنيات، لنضعه بين أيدي القارئ الكريم:

١ـ «اللهم إنّي أسألك عيشة سويّة، وميتة نقيّة، ومردّاً غير مُخْزٍ ولا فاضح»[٤١].

(وكذلك على صيغة: «... عيشة هنيئة، وميتة سوية...»[٤٢] أيضاً).

(لا شَكَّ في أن هذه العبارة ليست في عداد مختلقات رتن، ويحتمل أن يكون رتن

قد سمعها أو قرأها في موضع، وقام بنقلها وروايتها؛ فهذه الرواية قد وردت قبل أزمنة بعيدة من ظهور رتن الكذّاب، وهي موجودةٌ بنصّها أو مع اختلافٍ يسير في المصادر الروائية القديمة للسنة والشيعة بوصفها حديثاً)[٤٣].

٢ـ «إياكم وأخذ الرفعة من السوقة والنساء؛ فإنه يبعّد عن الله»[٤٤]. (وكذلك بصيغة: «...أخذ الرفق... والنسوان... بعد من الله تعالى»[٤٥]؛ وكذلك بصيغة: «...أخذ الرّفق... والنسوان... »[٤٦]).

٣ـ «البكاء يوم عاشوراء نورٌ تامٌّ يوم القيامة»[٤٧]. (وكذلك بصيغة: «...في يوم...»[٤٨]).

٤ـ «ذرّة من أعمال الباطن خيرٌ من الجبال الرواسي من أعمال الظاهر»[٤٩]، (وكذلك بصيغة: «...خير من أعمال الظاهر كالجبال الرواسي»[٥٠]).

٥ـ «شقّ العالم القلم أحبّ إلى الله من شقّ جوف المجاهد في سبيل الله»[٥١]، وأيضاً بصيغة: «شقّ العلم جوف العالم أحبّ إلى الله من شقّ جوف المجاهد في سبيل الله»[٥٢].

٦ـ «الفقير على فقره أغير من أحدكم على أهل بيته»[٥٣].

٧ـ «كنا مع النبيّ ﷺ تحت شجرة أيام الخريف، فهبَّت الريح، فتناثر الورق حتى لم يبْقَ عليها ورقة، قال: إن المؤمن إذا صلى الفريضة في الجماعة تناثرت عنه الذنوب كما تناثر هذا الورق»[٥٤]. (وكذلك بصيغة: ...مع رسول الله ﷺ... فهبّت ريحٌ... فقال ﷺ: إن المؤمن... كما تناثر الورق من هذه الشجرة[٥٥]. وكذلك بصيغة:... مع رسول الله ﷺ...[٥٦]).

٨ «كنت في زفاف فاطمة على عليٍّ في جماعة من الصحابة، وكان ثمة مَنْ يغني، فطربت قلوبنا ورقصنا، فلما كان الغد سألنا رسول الله ﷺ عن ليلتنا، فأخبرناه، فلم ينكر علينا، ودعا لنا، وقال: اخشوشنوا وامشوا حفاة تروا الله جهرةً»[٥٧]. (وكذلك بصيغة: «...زفاف فاطم وجماعة من الصحابة، وكان ثمّ مَنْ يغني شيئاً فطابت... ليلتنا فدعا لنا ولم يُنْكِر علينا فعلنا، وقال[٥٨]: اخشوشنوا...»[٥٩]؛ وكذلك بصيغة: ...كان ثمّ... فطارت... ﷺ...»[٦٠]).

٩ـ «لو أن ليهوديٍّ حاجة إلى أبي جهل، فطلب مني قضاءها، لتردَّدت إلى باب أبي جهل مئة مرّةٍ في قضائها»(٦١). (وكذلك بصيغة: «..وطلب مني...»(٦٢)؛ وكذلك بصيغة: «... وطلب مني... إلى أبي جهل...»(٦٣)).

١٠ـ «ما من عبد يبكي يوم قتل حسين إلاّ كان يوم القيامة مع أولي العزم من الرسل»(٦٤). (وكذلك بصيغة: «...يوم أصيب ولدي الحسين...»(٦٥)؛ وكذلك بصيغة: «...قتل الحسين...»(٦٦)).

١١ـ «مَنْ أعان تارك الصلاة بلقمةٍ فكأنما أعان على قتل الأنبياء كلّهم»(٦٧). (وكذلك بصيغة: «...فكأنما قتل الأنبياء كلّهم»(٦٨)).

١٢ـ «مَنْ أكرم غنياً لغناه، أو أهان فقيراً لفقره، لم يَزَلْ في لعنة الله أبد الآبدين، إلاّ أن يتوب»(٦٩). (وكذلك بصيغة: «...ومن أهان...»(٧٠)؛ وكذلك بصيغة: «...أكرمه...» (٧١)).

١٣ـ «مَنْ ترك العشاء قال له ربُّه: لست ربك؛ فاطلب ربّاً سوائي»(٧٢).

١٤ـ «مَنْ ردّ جائعاً وهو قادر على أن يشبعه عذَّبه الله، ولو كان نبياً مرسلاً»(٧٣). (وكذلك بصيغة: «..وهو يقدر...»(٧٤)).

١٥ـ «مَنْ صلى الفجر في جماعةٍ فكأنما حجّ خمسين حجّة مع آدم»(٧٥).

١٦ـ «مَنْ قال: لا إله إلا الله وحده لا شريك له دخل الجنة»(٧٦).

١٧ـ «مَنْ مات على بغض آل محمد مات كافراً»(٧٧).

(لا شكَّ في أن هذه العبارة أيضاً هي مثل العبارة الأولى ليست في عداد منتحلات رتن، ويحتمل أن يكون رتن قد رآها أو سمعها في موضعٍ، وعمد إلى نقلها وروايتها.

إن هذه الرواية موجودةٌ في بعض المصادر السنية الشيعية، حتّى قبل أن يعلو ضجيج رتن، بل وقبل أن يُكتب لهذه الظاهرة من وجودٍ في الأساس. وممَّنْ رواها جار الله الزمخشري المعتزلي[٥٣٨هـ]، رغم مخالفته الشديدة للشيعة، فقد رواها ضمن حديثٍ طويل في مناقب محمد وآل محمد ـ صلّى الله عليه وعليهم أجمعين(٧٨).

كما سبقه الثعلبي ـ وهو كذلك من علماء أهل السنة ـ، حيث روى هذه الرواية في تفسيره أيضاً(٧٩).

هذا، وإن الأحاديث المشابهة لهذا الحديث، والروايات المؤيِّدة له في المصادر الروائية القديمة لدى العامّة والخاصّة، ليست بالقليلة)[٨٠].

١٨. «مَنْ مشط حاجبيه كلّ ليلةٍ، وصلّى عليّ، لم ترمد عيناه أبداً»[٨١].

١٩. «نقطةٌ من دواة عالم أحبّ إلى الله من عرق مئة ثوب شهيد»[٨٢]. (وكذلك بصيغة: «...أحبّ إليّ من...»[٨٣]؛ وكذلك بصيغة: «...عالم أو متعلّم على ثوبه أحبّ إليّ من...»[٨٤]؛ وكذلك بصيغة: «...عالمٍ على ثوبه...»[٨٥]).

٢٠. «يرتفع العذاب من الميّت بعبور رجلٍ ذاكر أو رجل صالح»[٨٦].

قال أبو الكمال السيد أحمد عاصم في (الأوقيانوس البسيط في ترجمة القاموس المحيط): «إن الأحاديث الواردة في مادة (رتن) موضوعة ومرفوضة، وغير جديرة بالاعتماد أبداً»[٨٧].

ونحن إذا لم نتَّفق مع أبي الكمال في الشطر الأول من كلامه ـ بمعنى أننا إذا لم نجزم بوضع واختلاق جميع الروايات الرتنية، واحتملنا أن بعضها مأخوذٌ من مصادر أخرى، وأنه مزج في مروياته بين الحق والباطل، وخلط بين الصحيح والسقيم[٨٨] ـ فإننا نوافقه على الشطر الثاني تماماً؛ فإن الأحاديث الرتنية غير جديرة بالوثوق ما دام طريقها رتني، ولم يكن لها من وجود في الطرق والكتب المعتبرة الأخرى التي سبقت عصر رتن.

ربما كان من أهم الدوافع في ما يتعلّق بالرتنيات ونظائرها بالنسبة إلى المحدِّث هو «علوّ الإسناد». والخبر العالي السند هو الخبر الذي تكون الوسائط فيه إلى المعصومعليه السلام أقل من الحدّ المتعارف. ففي الوقت الذي كان كلّ محدِّث يروي الحديث عن النبيصلى الله عليه وآله عبر العديد من الوسائط كان أمثال رتن يدَّعون الرواية عن النبي للناس دون واسطة. وكان «علوّ الإسناد» هذا كافياً ليدعو بعض المحدِّثين إلى قطع المسافات الطويلة لسماع حديث من المشايخ المعمِّرين وتقليل الوسائط ـ إلى واسطة أو واسطتين ـ، وكانوا لذلك يشدّون الرحال. ومن الجدير بهذا الأمر أن يوسوس للبعض بالخوض في مثل هذه المدَّعيات[٨٩].

وبطبيعة الحال فإن هذا النوع من الوساوس دليلٌ على سطحية تفكير

المحدِّث[٩٠]، إلا أنها حقيقة تاريخية ثابتة لا سبيل إلى إنكارها.

ولحسن الحظّ فإن التراث الروائي الشيعي قد بقي مصاناً من الرتنيات إلى حدود كبيرة، وربما كان السبب الرئيس في ذلك يعود إلى قلة اختلاط المحدِّثين الشيعة بعلماء السنّة الصوفيين طوال القرون السادس والسابع والثامن والتاسع والعاشر الهجرية.

ولكن على الرغم من هذه المناعة النسبية يبدو ـ للأسف الشديد ـ تسرُّب بعض مختلقات «رتن»، ووصولها إلى بعض الواعظين من الشيعة، عن طريق كتاب مجهول إلى حدٍّ ما.

لقد سبق لنا أن ذكرنا الرواية الرتنية بصيغة: «مَنْ أعان تارك الصلاة بلقمةٍ فكأنما أعان على قتل الأنبياء كلِّهم» (أو: «...فكأنما قتل الأنبياء كلهم»).

من الواضح أن هذا الكلام مجرّد كلام جزافي. ليس هناك من شَكٍّ في أن ترك الصلاة من كبائر الذنوب، إلا أن مجرّد تقديم لقمة لتارك الصلاة إذا كانت تُعَدّ معصية وذنباً، وكانت بمنزلة قتل جميع الأنبياء، فغداً في يوم القيامة علينا أن نقرأ فاتحة الصالح والطالح على السواء!

ثم إذا كانت عقوبة مدّ المسلم التارك للصلاة بلقمة جريمة، وكانت العقوبة المترتبة على هذه الجريمة بهذا الحجم، ستكون عقوبة الكثير من الكبائر، وحتّى عقوبة ترك الصلاة نفسها، أقلّ من العقوبة على هذه الجريمة!

من الواضح في الثقافة الدينية أن المسلم التارك للصلاة ـ مهما كان ـ لا يرقى في السوء إلى مستوى دناءة وخبث يزيد وشمر[٩١] ومَنْ كان على شاكلتهما من شياطين الإنس، في حين أن هذه الرواية المزيَّفة تقول: ليس هذا المسلم هو الأسوأ من هؤلاء فحَسْب، بل حتّى الذي يمدّهم بلقمةٍ أسوأ من الشمر ومن يزيد أيضاً!

إن مثل هذه الكذبة في باب الترهيب لا يمكن تصديقها من قِبَل أيّ محدِّث دقيق، ولا مسلم محقّق وعميق، ولكنْ ـ مع الأسف الشديد ـ نجد هذه الرواية مع شيء من الاختلاف، وعلى ذات الهيئة الجزافية، تَرِدُ في كتابٍ مجهول باسم «جامع الأخبار»، بوصفها رواية نبوية.

يجب تناول كتاب جامع الأخبار ـ الذي لا نعلم مؤلّفه بشكلٍ جيد، للأسف الشديد، ولا نعلم له طريقاً روائياً واضحاً[٩٢]، ولا مضمون الأخبار الواردة فيه من نوع تلك التي لا يجب التوقُّف عندها ـ بالبحث والنقد والتمحيص في مقامٍ آخر.

ثمّ إننا نقرأ في كتاب جامع الأخبار روايةً تقول: «قال النبيّ‘: مَنْ أعان تارك الصلاة بلقمةٍ أو كسوة فكأنما قتل سبعين نبياً، أوّلهم آدم وآخرهم محمد»[٩٣].

لم يتمّ العثور على هذه الرواية بهذه الصيغة ـ بطبيعة الحال ـ في أيٍّ من المصادر الروائية المعتبرة، ولا يبعد أن يعود منشؤها إلى الرتنيات.

وحيث إن كتاب جامع الأخبار من الكتب التي يتمّ تداولها من قبل الواعظين والخطباء لا يبعد أن تكون قد تسلَّلت إلى بعض المجالس والمحاضرات والكتب المتفرّقة أيضاً، ولا سيَّما أننا نجد رواية فارسية لهذا الكلام في كتابات أدهم الخلخالي(١٠٥٢هـ)؛ إذ لم يتفطّن أدهم إلى فساد هذه الرواية، رغم كونه من الدارسين في مدرسة كبار العلماء، من أمثال: الشيخ البهائي، وقد مارس التدريس في أردبيل، وتربَّع على كرسيّ الوعظ والإرشاد أيضاً[٩٤].

نقرأ في إحدى رسائل أدهم الخلخالي ما معناه بالعربية: «في المرويّ عن رسول الله‘ أنه قال: مَنْ أعان تارك صلاة بكسوةٍ أو لقمة فكأنما هدم الكعبة سبعين مرّة، وقتل سبعين نبياً، أولهم آدم وآخرهم محمد رسول الله»[٩٥].

وهذا الحديث بصيغته المروية، وهذا التفصيل، لم يتم العثور عليه في المصادر الروائية المعتبرة والموثوقة، كما نلاحظ اشتماله على إضافةٍ لا نجدها في رواية جامع الأخبار! ولا أستبعد أن ذلك حَدَث بفعل تضخيم الرواية بمرور الأيام من قبل الواعظين والمحاضرين، حيث أضافوا لها هدم الكعبة أيضاً!

وعلى أيّ حال فإن يقظة العقل لدى المتدينين والباحثين في الشأن الديني تقتضي أن يحذروا هذا النوع من رواسب الرتنيات، وكل مأثور ورواية لا تقوم على أساس متين، وعليهم كذلك أن يحذروا المستفيدين من التراث المكتوب من قبل أسلافنا في هذا الشأن أيضاً. ومن الله التوفيق.

ملحق: «بابا رتن الهندي وتراثنا الأخلاقي»

لقد حظي نشر مقالة «بابا رتن الهندي وتراثنا الأخلاقي» (في مجلة آيينه ميراث، العدد ٤٠: ٤٩ ـ ٩٦) ـ بلطف الله الرحمن الرحيم ـ بتأييدٍ وتشجيع واهتمام من قبل عدد من أهل الفضل والفضيلة، ولم يبخَلْ علينا علماء من قم ومشهد وطهران وغيرها بكلماتهم المشجِّعة والمخلصة، ولم تخْلُ كلماتهم أحياناً من بعض الآراء والأحكام والملاحظات أيضاً.

إن هذه الكلمات تصبّ بأجمعها في دائرة الاهتمام الدقيق والعناية بالتراث، ويعبِّر عن حساسية مخلصة تدعو إلى تنقية ونقد وتمحيص وغربلة هذا التراث.

تحدَّثنا في ذلك المقال عما يعرفه التاريخ والتراث عن شخصية بابا رتن[٩٦]، وما لهذه الشخصية المشبوهة لهذا الرجل من الارتباط الوثيق بالمدَّعيات الكاذبة والمختلقة، والزيف الذي يتجلّى للعيان هنا وهناك نقلاً عن هذا الرجل.

إن التعرّف على أحوال أمثال رتن، والبحث والفحص في التأثير الذي تركوه على التراث المكتوب لأخلافهم، يؤكِّد مرّة أخرى على ضرورة الاحتياط والتعاطي الواعي والحذر من قبل أهل الرأي والنظر مع التراث المشبوه الذي تسلَّل بشكلٍ خاص إلى النصوص المتأخِّرة، وتغلغل في الثقافة الدينية.

قال الشيخ غلام حسين رحيمي الإصفهاني(١٣١٤ ـ ١٣٨٤هـ.ش)، وهو من تلاميذ «سيد الطائفة» حسين الطباطبائي البروجردي ـ أعلى الله مقامه الشريف ـ في سيرته الذاتية، التي كتبها بقلمه: «جرت العادة بين المراجع العظام والمدرِّسين في الحوزات العلمية، قبل بداية شهر محرّم الحرام وشهر رمضان، [حيث] يتمّ تعطيل الدروس و...؛ كي يتوجَّه علماء الدين إلى التبليغ، على تخصيص اليوم الدراسي الأخير لنصح الطلاب وإرشادهم.

...أذكر ذات يومٍ من مثل هذه الأيام قال لنا السيد البروجردي، ضمن نصائحه وإرشاداته: لا تنقلوا كلَّ شيء تجدونه في أيّ كتابٍ؛ لأننا نعلم أن بعض الأمور في بعض الكتب هي في عداد الموضوعات (والمختلقات)...»[٩٧].

لقد سبق أن ذكرنا في مقالنا روايةً لا تنسجم مع العقل، ولا أساس لها من

الصحة، وهي الرواية التي وردت في كتاب «جامع الأخبار»، وأثبتنا أن هذه الرواية التي تقول: «مَنْ أعان تارك الصلاة بلقمةٍ أو كسوة فكأنما قتل سبعين نبياً، أوّلهم آدم وآخرهم محمد» (انظر: مجلة آيينه ميراث، العدد ٤٠ : ٨٠) ليست سوى تضخيمٍ وتهويل لواحدةٍ من كلمات بابا رتن الكذّاب المزوِّر، ثم جرت على ألسنة الناس بوصفها حديثاً.

وحيث تمّ تداول كتاب «جامع الأخبار» المجهول الحال بين الواعظين والخطباء والمتحدّثين، مع ملاحظة تسلُّل هذا المضمون إلى كتابات أدهم الخلخالي ـ الواعظ الصوفي الشهير في العصر الصفوي ـ، هناك احتمالٌ أن تكون هذه الرواية المذكورة هنا وهناك قد تسلَّلت إلى مجالس الوعظ والنصح، وتغلغلت في البنية الدينية والثقافية العامة.

ومن المناسب هنا أن نذكر شاهد صدق لهذا الاحتمال من مذكّرات أحد مشاهير الواعظين قبل عقود، وهو السيد الدكتور خليل الرفاهي ـ المدرِّس السابق في جامعة إصفهان، وأحد أشهر الخطباء وفرسان المنبر في الأعوام التي سبقت ١٣٥٧هـ.ش ـ، إضافةً منا إلى ما تقدَّم ذكره؛ لنكون قد أثبتنا على المستوى العملي ما لهذا النوع من التسامح في تقييم الأخبار والتراث المشبوه من التبعات الخطيرة على حياتنا الاجتماعية.

يقول الدكتور الرفاهي في مذكّراته: «كانت هناك سيدةٌ من الطبقة الوسطى تقطن في محلة آية الله [الحاج آغا رحيم] الأرباب، جاءته ذات مرّة، وقالت له: عندي سؤال شرعي، وهو أنني كنت بالأمس في مجلس وعظٍ، فقال الواعظ ضمن خطبته: (لو أن زوجاً قد ترك الصلاة وجب على زوجته مقاطعته، والإعراض عنه، وعدم إطاعته، فإنْ أصابه العطش لا تعطيه ماء؛ لأنها إنْ قدّمت له شيئاً من الماء تكون عاصية لله، ويكون ذنبها كمَنْ قتل جميع الأنبياء). وحيث إن زوجي لا يهتمّ بصلاته، وأحياناً يتركها بالمرّة، وعندي منه ثلاثة أولاد، أريد أن أعرف ما هي وظيفتي الشرعية تجاهه؟ قال السيد أرباب في جوابها: إنه لأمرٌ عجيب!! ثم قال لها: لا أدري ما هو المستند الشرعي الذي استند له ذلك الرجل في كلامه هذا. صحيحٌ أن الفرد المسلم

عليه أن يلتزم بالتكاليف الشرعية حتماً، ولا يجوز له أن يتركها بحالٍ من الأحوال، ويكون عاصياً إنْ تركها، ولكنْ يبدو أن كلام هذا الرجل في غاية الضعف والوهن ولا يمكن قبوله بحالٍ. ثم استطرد قائلاً: أسأل الله أن يعود إلى التزامه بالصلاة.

قالت المرأة: سيدي، إنه لا يصلي أبداً! فأعاد السيد أرباب القول: أرجو أن يعود إلى صلاته إنْ شاء الله.

فسألَتْه المرأة: إذن أين تكون فريضة الأمر بالمعروف، ومتى تجب؟ وما هو تكليفي من هذه الناحية؟ ما الذي يجب عليَّ فعله؛ كي لا أتعرَّض لغضب الله؟ قال لها السيد أرباب: عندما يكون زوجك في حالةٍ مزاجيّة جيّدة كلِّميه بلين ولسان عذب ووجه طلق: أنا أحبك، ولكنّك لو أدَّيْتَ صلاتك في أوقاتها فسوف يتضاعف حُبّي لك، ولا تزيدي على ذلك.

فتنفَّسَتْ الزوجة الصعداء، وقالت له: أطال الله عمرك، أوشَكَتْ حياتي أن تتهاوى بفعل كلمات ذلك الرجل»(٩٨).

أقول:

حقّ للسيد أرباب ـ قدَّس الله روحه العزيز ـ أن يجهل المصدر الرئيس لكلام ذلك الواعظ غير الدقيق؛ إذ لم يكن قد رأى مثل هذا الكلام في القرآن الكريم، ولا في أي مصدر روائي معتبر آخر. والآن نعلم أن مصدر كلام ذلك الواعظ هو ذلك الخبر المنقول عن «رتن» الهندي، والذي تسلَّل إلى المناخ الثقافي الشيعي من طريق كتاب «جامع الأخبار». والله وحده العالم كم هو عدد الأشخاص البائسين الذين تهاوت حياتهم الدنيوية والأخروية منذ العهد الصفوي والقاجاري إلى هذه اللحظة بسبب هذه «الرواية الرتنية»، الواردة في كتاب جامع الأخبار، ولا سيَّما إذا أخذنا بنظر الاعتبار تعدُّد مخطوطاته وطبعاته الحجرية، والإقبال الذي يحظى به من قبل الواعظين!!

وخلاصة القول: إن تاريخ الكذب والتزوير لا ينحصر بـ «رتن الهندي»، ولا يقتصر الكلام الكاذب والمدمِّر على روايات «جامع الأخبار». والحلول الماثلة أمامنا واضحةٌ أيضاً، وهو العمل على توظيف الرؤية النقدية الثاقبة في تقييم المتون والأسانيد

وما إلى ذلك مما يَرِدُ في التراث المأثور، وهو المنهج الذي كان عليه مشايخنا الكبار، وهو الطريق الذي سلكه كبار المحدِّثين من المسلمين إلى يومنا هذا. ومن الله التوفيق وعليه التّكلان.

الهوامش

(١) أبو الفضائل الحسن بن محمد بن الحسن الصغاني(٥٧٧ ـ ٦٥٠هـ)، الموضوعات (ملحق الدرّ الملتقط، له): ٨.

(٢) صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي(٧٦٤هـ)، الوافي بالوفيات ١٤: ٦٨ ـ ٧٠، تحقيق واعتناء: أحمد الأرناؤوط ـ تركي مصطفى، دار إحياء التراث العربي، ط١، بيروت، ١٤٢٠هـ.

(٣) الميرزا حسين الطبرسي النوري، النجم الثاقب (في أحوال الإمام الحجّة الغائب صاحب العصر والزمان بقية الله الأعظم)‏: ٦٨٦ ـ ٦٨٩.

(٤) في المصدر المطبوع: «أبي مشعر».

(٥) النجم الثاقب (في أحوال الإمام الحجّة الغائب صاحب العصر والزمان بقية الله الأعظم): ٦٨٩ ـ ٦٩٠.

(٦) معين الدين أبو القاسم جنيد الشيرازي، شدّ الإزار في حطّ الأوزار عن زوّار المزار: ٢٣٠، تصحيح وتهميش: العلامة محمد القزويني وعباس إقبال.

(٧) نور الدين عبد الرحمن الجامي(٨١٧ ـ ٨٩٨هـ)، نفحات الأنس من حضرات القدس: ٤٣٨ ـ ٤٣٩، تقديم وتصحيح وتعليق: الدكتور محمود العابدي، انتشارات اطلاعات، ط١، طهران، ١٣٧٠هـ.

وقد ذكر كلامَ الجامي الحافظُ حسين الكربلائي التبريزي في روضات الجنان أيضاً (انظر: الحافظ حسين الكربلائي التبريزي(٩٩٧هـ)، روضات الجنان وجنات الجنان ٢: ٢١٠ ـ ٢١١، تحقيق وتقديم وتكميل وتصحيح وتعليق: سلطان القُرّائي).

(٨) دولتشاه السمرقندي، تذكرة الشعراء: ٢٢٢، تصحيح: إدوارد براون، أساطير، ط١، طهران، ١٣٨٢هـ.ش.

(٩) رضا قلي خان هدايت(١٢١٥ ـ ١٢٨٨هـ)، تذكرة رياض العارفين: ١٤٢، تقديم وتصحيح وتعليق: أبو القاسم رادفر (و)گيتا أشيدري، پژوهشگاه علوم إنساني ومطالعات فرهنگي، ط١، طهران، ١٣٨٥هـ.ش.

(١٠) أندخود: قرية من قرى بلخ.

(١١) تم ضبطها من قِبَل الحافظ حسين الكربلائي في روضات الجنان ٢: ٣١٢، حيث نقلها عن خلاصة المناقب، بـ «الأرنشي». وقد كتب سلطان القرّائي ـ مصحِّح ذلك الكتاب ـ في الهامش: «لم يتمّ التعرُّف على ذات الشيخ، ولا على المحل الذي نُسب إليه».

(١٢) لم نعثر لها على معنى واضح. وقد تمّ ضبطها في روضات الجنان وجنات الجنان ٢: ٣١٢، الذي نقله عن خلاصة المناقب، من قبل المصحِّح بـ: «گرده گرم». ولم نجِدْ لها معنى ملموساً أيضاً، فأثبتناها كما هي. المعرِّب.

(١٣) قالت طابعة خلاصة المناقب السيدة الدكتورة أشرف ظفر في تعريف «الشيخ موسى» ما يلي: «الشيخ موسى بن بقلي بن بندار بن ديناري».

(١٤) المطبوع في خلاصة المناقب: قرأت.

(١٥) المطبوع في خلاصة المناقب: الرتنبه.

(١٦) المطبوع في خلاصة المناقب: الرتنبه.

(١٧) نور الدين جعفر البدخشي(٧٤٠ ـ ٧٩٧هـ)، خلاصة المناقب (في مناقب المير سيد علي الهندي): ١٩٧ ـ ٢٠٠، تصحيح: الدكتورة السيدة أشرف ظفر، إسلام آباد، مركز تحقيقات فارسي إيران وباكستان، ط١، ١٣٧٤هـ.ش ـ ١٩٩٥م.

(١٨) انظر: الكربلائي التبريزي(٩٩٧هـ)، روضات الجنان وجنات الجنان ١: ١٢ ـ ١٣.

(١٩) المصدر السابق ٢: ٣١٢.

(٢٠) (ظ) أي: أيّده.

(٢١) في المصدر المطبوع (أي النصّ المحقّق لثمرات القدس): صَحبتُ.

(٢٢) في النصّ المحقّق لثمرات القدس: الأمشاط. نسخة بدل: أمشاط، وقد اخترنا ضبط النسخة البدل.

(٢٣) في نصّ ثمرات القدس: وَصلةُ [؟!].

(٢٤) هكذا في المصدر المطبوع المُحقّق! ويبدو أنه تصحيف عن «هذا».

(٢٥) هكذا في المصدر المحقق لثمرات القدس. ولست أدري ما إذا كان هذا الضبط من الماتن البدخشي أم من الطابع الطهراني؟! قارن أيضاً: المصدر نفسه: ٧٢ (الهامش).

(٢٦) في النص المحقق لثمرات القدس: على. النسخة البدل: عليه. وقد اخترنا ضبط النسخة البدل.

(٢٧) في النصّ المطبوع: شرقاً. النسخة البدل: زاده الله شرفاً.

(٢٨) أرجع طابع ثمرات القدس في الهامش وفاة الملا العالم الكابلي إلى سنة ٩٩٢هـ.

(٢٩) الميرزا لعل بيك لعلي بدخشي(٩٦٨ ـ ١٠٢٢هـ)، ثمرات القدس من شجرات الأنس: ٦٨ ـ ٧٢ (مع تصحيح بعض الأخطاء، من قبيل: «متّوجه» ـ بدلاً من «متوجّه» ـ، دون التنويه إلى ذلك في الهامش).

(٣٠) «يهرم ابن آدم، ويشبّ منه اثنان: الحرص على المال؛ والحرص على العُمْر». الصدوق، الخصال: ٧٣، طبعة الغفاري.

«يهرم ابن آدم، ويشبّ منه اثنتان: الحرص على الحياة؛ والحرص على المال ـ وفي روايةٍ أخرى: الحرص على الأمل». الشريف الرضي، المجازات النبوية: ٢٥١، طبعة طه محمد الزيني.

«يهرم ابن آدم، ويشبّ فيه اثنتان: الحرص؛ وطول الأمل». الكراجكي، معدن الجواهر: ٢٥، طبعة الإشكوري.

«يهرم ابن آدم، ويشبّ فيه اثنان: الحرص على المال؛ والحرص على العُمر». روضة الواعظين: ٤٢٧،

طبعة مع مقدمة خراسان.

(٣١) انظر: دائرة المعارف الإسلامية ١٠: ٤٥ (في الإحالة على الإصابة)، بيروت، دار المعرفة.

(٣٢) انظر نموذج ذلك في: الشيخ عبد الواحد المظفّر، سلمان محمدي ـ أبو عبد الله بارسي ـ: ٨٩ ـ ١١٥، ترجمه إلى الفارسية وحرّره ولخّصه: جويا جهانبخش، خوراسگان، شوراي إسلامي شهر خوراسگان، (و)قم، كتابخانه تخصصي تاريخ إسلام وإيران، ١٣٨٤هـ.ش.

(٣٣) للمزيد من التوضيح انظر: دائرة المعارف الإسلامية ١٠: ٤٧، بيروت، دار المعرفة.

(٣٤) الشيرازي، شدّ الإزار في حطّ الأوزار عن زوّار المزار: ٢٣١ (الهامش).

(٣٥) انظر: دائرة المعارف الإسلامية ١٠: ٤٧.

(٣٦) انظر تفصيل ذلك في: جلال الدين همائي، تاريخ إصفهان (فصل التكايا والمقابر): ٤٣ ـ ٤٨، إعداد: ماهدخت بانو همائي، مؤسسه نشر هما، ط١، طهران، ١٣٨١هـ.ش.

(٣٧) انظر: دائرة المعارف الإسلامية ١٠: ٤٥.

(٣٨) الشيرازي، شدّ الإزار في حطّ الأوزار عن زوّار المزار: ٢٣١ (الهامش).

(٣٩) ربما من هذه القناة تمّ الحديث في بحث في علم دراية الحديث: ٨١ (قم، ١٣٨٦هـ.ش) عن «رطن» والـ «رطنيات»، وظهر هناك مجالٌ لإملاء شاذ، ولم يتمّ الحديث عنه في هذا المورد إلاّ نادراً جداً.

(٤٠) الكربلائي التبريزي(٩٩٧هـ)، روضات الجنان وجنات الجنان ٢: ٥٩٣.

(٤١) المولى محمد صالح المازندراني(١٠٨١هـ)، شرح أصول الكافي ٢: ٣١٢، مع تعاليق: الميرزا أبو الحسن الشعراني، ضبط وتصحيح: السيد علي العاشور، دار إحياء التراث العربي، ط١، بيروت، ١٤٢١هـ.

(٤٢) محمد بن علي بن إبراهيم الأحسائي، المعروف بابن أبي جمهور، عوالي اللآلئ العزيزية في الأحاديث الدينية ١: ٢٩.

(٤٣) انظر: شيخ الطائفة أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي(٤٦٠هـ)، تهذيب الأحكام ٣: ٨٩، حقّقه وعلّق عليه: السيد حسن الموسوي الخرسان، دار الكتب الإسلامية، ط٤، طهران، ١٣٦٥هـ.ش؛ الشيخ أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي بن الحسن الطوسي، المشتهر بـ «شيخ الطائفة، والشيخ الطوسي»(٣٨٦ ـ ٤٦٠هـ)، مصباح المتهجّد: ١٧٣، مؤسسة فقه الشيعة، ط١، بيروت، ١٤١١هـ؛ الطبراني، المعجم الأوسط ٧: ٣٠٦؛ أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني(٣٦٠هـ)، كتاب الدعاء: ٤٢٤، دراسة وتحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٤١٣هـ؛ القاضي أبو عبد الله محمد بن سلامة القضاعي، مسند الشهاب ٢: ٣٤٥ ـ ٣٤٦، حقّقه وأخرج أحاديثه: حمدي عبد المجيد السلفي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٥هـ.

(٤٤) محمد طاهر بن علي الهندي الفتني(٩٨٦هـ)، تذكرة الموضوعات (وفي ذيلها قانون الموضوعات والضعفاء): ١٠٤.

(٤٥) الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني(٨٥٢هـ)، الإصابة في تمييز الصحابة ٢: ٤٣٦، دراسة وتحقيق وتعليق: عادل أحمد عبد الموجود (و)علي محمد معوّض، دار الكتب العلمية، ط١،

بيرت، ١٤١٥هـ.

(٤٦) الحافظ شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني(٨٥٢هـ)، لسان الميزان ٢: ٤٥١.

(٤٧) الهندي الفتني، تذكرة الموضوعات (وفي ذيلها قانون الموضوعات والضعفاء): ١٠٤.

(٤٨) ابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة ٢: ٤٣٧؛ الحافظ شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني(٨٥٢هـ)، لسان الميزان ٢: ٤٥١.

(٤٩) الهندي الفتني، تذكرة الموضوعات (وفي ذيلها قانون الموضوعات والضعفاء): ١٠٣؛ ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان ٢: ٤٥١.

(٥٠) ابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة ٢: ٤٣٦.

(٥١) المصدر السابق ٢: ٤٣٧.

(٥٢) ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان ٢: ٤٥١.

(٥٣) الهندي الفتني، تذكرة الموضوعات (وفي ذيلها قانون الموضوعات والضعفاء): ١٠٣؛ ابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة ٢: ٤٣٥؛ ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان ٢: ٤٥١.

(٥٤) الهندي الفتني، تذكرة الموضوعات (وفي ذيلها قانون الموضوعات والضعفاء): ١٠٣.

(٥٥) ابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة ٢: ٤٣٥.

(٥٦) ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان ٢: ٤٥٠.

(٥٧) الهندي الفتني، تذكرة الموضوعات (وفي ذيلها قانون الموضوعات والضعفاء): ١٠٣ ـ ١٠٤.

(٥٨) هكذا في المصدر، والصحيح: (وقال). المعرِّب.

(٥٩) ابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة ٢: ٤٣٦. وانظر أيضاً: الإصابة في تمييز الصحابة ٢: ٤٣٩.

(٦٠) ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان ٢: ٤٥١. وانظر أيضاً: لسان الميزان ٢: ٤٥٥.

(٦١) الهندي الفتني، تذكرة الموضوعات (وفي ذيلها قانون الموضوعات والضعفاء): ١٠٤.

(٦٢) ابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة ٢: ٤٣٦.

(٦٣) ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان ٢: ٤٥١.

(٦٤) الهندي الفتني، تذكرة الموضوعات (وفي ذيلها قانون الموضوعات والضعفاء): ١٠٤.

(٦٥) ابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة ٢: ٤٣٧.

(٦٦) ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان ٢: ٤٥١.

(٦٧) الهندي الفتني، تذكرة الموضوعات (وفي ذيلها قانون الموضوعات والضعفاء): ١٠٤؛ ابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة ٢: ٤٣٧؛ ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان ٢: ٤٥١.

(٦٨) إسماعيل بن محمد بن عبد الهادي الجرّاحي العجلوني الشافعي(١١٦٢هـ). كشف الخفاء ومزيل الإلباس عمّا اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس ٢: ٢٠٤، ح٢٣٨٤، ضبطه وصحّحه ووضع حواشيه: محمد عبد العزيز الخالدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٢هـ.

(٦٩) ابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة ٢: ٤٣٥.

(٧٠) الهندي الفتني، تذكرة الموضوعات (وفي ذيلها قانون الموضوعات والضعفاء): ١٠٣.
(٧١)ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان ٢: ٤٥٠.
(٧٢) الهندي الفتني، تذكرة الموضوعات (وفي ذيلها قانون الموضوعات والضعفاء): ١٠٦؛ ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان ٢: ٤٥٤.
(٧٣) الهندي الفتني، تذكرة الموضوعات (وفي ذيلها قانون الموضوعات والضعفاء): ١٠٤؛ ابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة ٢: ٤٣٧.
(٧٤)ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان ٢: ٤٥١.
(٧٥) الهندي الفتني، تذكرة الموضوعات (وفي ذيلها قانون الموضوعات والضعفاء): ١٠٦؛ ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان ٢: ٤٥٤.
(٧٦) الهندي الفتني، تذكرة الموضوعات (وفي ذيلها قانون الموضوعات والضعفاء): ١٠٦؛ ابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة ٢: ٤٤٤.
(٧٧) ابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة ٢: ٤٣٦؛ ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان ٢: ٤٥٠؛ الهندي الفتني، تذكرة الموضوعات (وفي ذيلها قانون الموضوعات والضعفاء): ١٠٣.
(٧٨) انظر: أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي(٤٦٧ ـ ٥٣٨هـ)، الكشّاف عن حقائق التنـزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ٣: ٤٦٧، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ١٣٨٥هـ.
(٧٩) انظر: تفسير الثعلبي (الكشف والبيان) ٨: ٣١٤، تحقيق: أبو محمد بن عاشور، مراجعة وتدقيق: نظير الساعدي، دار إحياء التراث العربي، ط١، بيروت، ١٤٢٢هـ.
(٨٠) ومن نماذج هذه الروايات المشابهة، الرواية القائلة: «ألا ومَنْ مات على بُغْض آل محمدٍ لم يشمّ رائحة الجنة». الشيخ الصدوق(٣٨١هـ)، فضائل الشيعة: ٥، كانون انتشار عابدي، طهران.
وانظر أيضاً: أبو الحسن محمد بن أحمد بن عليّ بن الحسن القمّي، المعروف بابن شاذان، مئة منقبة من مناقب أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب والأئمة من ولده: ٦٤ ـ ٦٧، تحقيق ونشر: مدرسة الإمام المهدي (بإشراف: السيد محمد باقر بن المرتضى الموحّد الأبطحي)، ط١، قم، ١٤٠٧هـ.
(٨١) الهندي الفتني، تذكرة الموضوعات (وفي ذيلها قانون الموضوعات والضعفاء): ١٠٣؛ ابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة ٢: ٤٣٦؛ ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان ٢: ٤٥٠.
(٨٢) الهندي الفتني، تذكرة الموضوعات (وفي ذيلها قانون الموضوعات والضعفاء): ١٠٤.
(٨٣) العجلوني الشافعي، كشف الخفاء ومزيل الإلباس عمّا اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس ٢: ٢٩١، ح٢٨٣٦.
(٨٤) ابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة ٢: ٤٣٧.
(٨٥) ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان ٢: ٤٥١.
(٨٦) الكربلائي التبريزي، روضات الجنان وجنات الجنان ١: ١٢.
(٨٧) المصدر السابق: ٥٤١.
(٨٨) من المناسب هنا أن نذكّر بأن بعض المحدِّثين من أهل السنة الذين كتبوا بشأن الأحاديث

الموضوعة قد عمدوا أحياناً ـ للأسف الشديد ـ إلى الحكم بوضع بعض الروايات، دون أن تكون هناك أيّ قرينة أو دلالة قويّة على وضعها، سوى عدم توثيق أحد رواتها أو كونه كاذباً أو كذّاباً. وهذا الأمر وإنْ كان يستوجب ضعف السند حتماً وجَزْماً، إلا أنه لا يمكن من خلاله الحكم على الحديث بالاختلاق والوضع.

من المستبعد أن يقرأ شخص كتب الموضوعات عند أهل السنة ولا يقف على هذا المنهج النقدي غير المستقيم في كتبهم.

في حين يقول المحدِّث السني الشهير، الحافظ زين الدين عبد الرحيم بن حسين العراقي(٨٠٦هـ): «...لا يلزم من وجود كذاب في السند أن يكون الحديث موضوعاً؛ إذ مطلق كذب الراوي لا يدلّ على الوضع، إلاّ أن يعترف بوضع هذا الحديث بعينه، أو ما يقوم مقام اعترافه...». زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي(٨٠٦هـ)، فتح المُغيث بشرح ألفية الحديث: ١٢٠، حقّقه وعلّق عليه: محمود ربيع، دار الفكر (و)مؤسسة الكتب الثقافية، ط١، بيروت، ١٤١٦هـ.

ولكي لا يذهب التصوّر بالقارئ إلى أني ـ بوصفي خادماً متواضعاً للكتاب والسنة ـ في إشكالي على علماء أهل السنة في هذا الشأن قد وقعت في مزلق التعصُّب والتمذهب من المناسب أن أسوق كلام واحد من أئمة هذا الفنّ من نفس أهل السنة شاهداً على كلامي: قال ابن الصلاح الشهرزوري الشافعي(٥٧٧ ـ ٦٤٣هـ)، وهو الذي ألف أحد أهم الكتب في معرفة أنواع الحديث في الإسلام: «...وَلَقَدْ أَكْثَرَ الَّذِي جَمَعَ فِي هَذَا الْعَصْرِ (الْمَوْضُوعَاتِ) فِي نَحْوِ مُجَلَّدَيْنِ، فَأَوْدَعَ فِيهَا كَثِيراً مِمَّا لا دَلِيلَ عَلَى وَضْعِهِ، إِنَّمَا حَقُّهُ أَنْ يُذْكَرَ فِي مُطْلَقِ الأَحَادِيثِ الضَّعِيفَةِ». (مقدّمة ابن الصلاح ومحاسن الإصلاح: ٢٧٩، تحقيق: الدكتورة عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ)؛ و٢٠٤، تحقيق: عبد اللطيف الهميم و...؛ و١٥٠، ط. أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٤٢٤هـ، مع اختلافٍ يسير في الضبط).

وكأنّ هناك إجماعاً على أن مراد ابن الصلاح من قوله: «الَّذِي جَمَعَ فِي هَذَا الْعَصْرِ» هو أبو الفرج ابن الجوزي، وقد قال الحافظ العراقي في ألفيته:

وأكثـــر الجـــامع فيـــه إذ خـــرج لمطلـق الضـعف عـنى أبـا الفـرج

(انظر: مقدمة ابن الصلاح ومحاسن الإصلاح: ٢٧٨، ٢٨٣، تحقيق: الدكتورة عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ)؛ و٢٠٤، تحقيق: عبد اللطيف الهميم و...؛ و١٥٠، ط. أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة؛ العراقي، فتح المُغيث بشرح ألفية الحديث: ١١٩ ـ ١٢١).

وقال جلال الدين السيوطي: إنه أخرج ما يقرب من مئتي حديث غير موضوع من (موضوعات) ابن الجوزي (انظر: فتح المُغيث بشرح ألفية الحديث: ١٢١ ـ ١٢٢). وقد سبقه ابن حجر عن قول العلائي التصريح بأن مستند ابن الجوزي في القول بوضع أغلب ما عدّه موضوعاً يعود إلى ضعف الراوي (انظر: المصدر السابق: ١٢٢).

(٨٩) انظر إلى «الرتنيات» من زاوية علوّ الإسناد، قارن: السيد علي رضا صدر الحسيني، پژوهشي در علم دراية الحديث: ٨١ ـ ٨٢، سازمان چاپ ونشر دار الحديث، قم، ١٣٨٦هـ.ش.

(٩٠) بالالتفات إلى انبهار وانخداع بعض أهل العلم بالأسانيد العالية، وغفلتهم عن إمكان أن يكون في هذه الأسانيد بعض الكذّابين من المتأخِّرين من مدَّعي الصحبة، قال الذهبي في ذمّ هذا المنهج منهم: «متى رأيت المحدِّث يفرح بعوالي هؤلاء [المدَّعين] فاعلم أنه عامّي». (ابن كثير، الباعث الحثيث: ١١٣، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الفكر، بيروت، ١٤١٦هـ).

(٩١) ضبط اسم (شِمْر) بكسر الشين وسكون الميم، وضبط أيضاً (شَمِر) بفتح الشين وكسر الميم. ويبدو أن كلا الضبطين صحيحٌ، والضبط الثاني أصحّ وأعرق. بَيْدَ أن الضبط الثاني هو الشائع على الألسنة.

(٩٢) انظر في هذا الشأن على سبيل المثال: الشيخ محمد علي صالح المعلم، أصول علم الرجال بين النظرية والتطبيق (تقريراً لبحث الشيخ مسلم الداوري) ٢: ١٠٣ ـ ١٠٤، تصحيح: الشيخ حسن العبّودي، مؤسسة المحبّين للطباعة والنشر، قم، ١٤٢٦هـ.

(٩٣) جامع الأخبار (أو: معارج اليقين في أصول الدين): ١٨٦ ـ ١٨٧، ح٤٦٣، [المنسوب إلى] الشيخ محمد بن محمد السبزواري، تحقيق: علاء آل جعفر، مؤسسة آل البيت‰ لإحياء التراث، ط١، ١٤١٣هـ؛ والمصدر نفسه أيضاً: ٨٧، قدَّم له وعلّق عليه وأخرج أخباره: حسن المصطفوي، باختلافٍ يسير، مركز نشر الكتاب، طهران، ١٣٨٢هـ.

(٩٤) انظر: أدهم الخلخالي، الملقَّب بالعزلتي، والمعروف بالواعظ(١٠٥٢هـ)، كدو مطبخ القلندري: ١١ ـ ١٨، إعداد أحمد مجاهد، سروش، طهران، ١٣٧٠هـ.ش؛ رسائل فارسي أدهم خلخالي (مصدر فارسي) ١: ٢٥، إعداد: عبد الله النوراني، أنجمن آثار ومفاخر فرهنگي، طهران، ١٣٨١هـ.ش.

(٩٥) رسائل فارسي أدهم خلخالي (مصدر فارسي) ١: ٣٦.

(٩٦) في ما يتعلق بمجموع الأخبار والروايات المأثورة عن رتن، وما ذكرناه في تلك المقالة بشأن هذا الكذاب، لا بُدَّ من إضافة هذا الخبر أيضاً:

لقد تحدَّث نجم الدين محمد (أو: محمود) الإصفهاني (البُخاري)، ابن سعد الله، في كتاب مناهج الطالبين ومسالك الصادقين، وهو في موضوع التصوّف ـ ولحسن الحظ فقد تمّ طبع هذا الكتاب سنة ١٣٦٤هـ.ش، بجهودٍ من قِبَل الأستاذ نجيب مايل الهروي، بالتعاون مع السيد عارف نوشاهي في طهران (من قبل دار نشر مولى) ـ، عن رتن ورواياته.

إن الكلام الذي أورده صاحب مناهج الطالبين في (الباب الثامن في إثبات الرؤية والمشاهدة بعين القلب والبصيرة)، هو: «...وفي الأحاديث التي رووها عن بابا رتن الهندي ورد ما كان على شاكلة: اخشوشنوا واخشوشئوا وامشوا حفاة عراة ترون الله جهرة». (مناهج الطالبين ومسالك الصادقين: ٢٦٤).

وزيادةً لمعرفة ومعلومات قرّاء هذه السطور نضيف ما يلي:

إن الذي رآه صاحب كتاب مناهج الطالبين على شاكلة رواية رتن رواية سبق أن نقلها عن كتاب كشف المحجوب على النحو التالي: «أجيعوا بطونكم، وأظمئوا أكبادكم، وأعروا أجسادكم، لعلّ قلوبكم ترى الله عياناً في الدنيا» (المصدر نفسه).

قارنوا رواية رتن بما جاء في مقالتنا المنشورة في (مجلة آيينه ميراث، العدد ٤٠: ٧٧ ـ ٧٨).

إن المسألة الجديدة التي تلفت الانتباه في مناهج الطالبين أنه طبقاً لتقرير الأستاذ مايل فإن النسخة التي يعود تاريخها إلى العام ٧٢٨هـ من هذا الكتاب (المحفوظة في قونية)، والتي كانت هي الأساس لطبعه وتصحيحه، تمّ فيها ضبط «رَتَن» بـ «رَتْن» (بسكون التاء) (انظر: مناهج الطالبين ومسالك الصادقين: ٣٢ ـ ٣٣ (الهامش))، ولربما كان هذا نموذجاً لقراءة هذا الاسم في ذلك العصر الذي كان يعيش فيه مستنسخ هذه النسخة.

وعلى أيّ حال فإن استناد مؤلف مناهج الطالبين إلى رواية رتن يعكس جانباً آخر من نفوذ الرتنيات في الثقافة الصوفية بعد عصر رتن. وقد تمّ تأليف هذه المناهج ما بين عام ٦٩٥هـ وعام ٧٢٨هـ.

ولحسن الحظّ فإن مصحّح مناهج الصالحين العالم الأستاذ نجيب مايل الهروي قد اهتمّ بتعريف رتن في مقدمة المناهج: ٣٢ ـ ٣٣، وفي تعليقاته على هذا الكتاب: ٣٧٩ ـ ٣٨٠ أيضاً، وصرَّح بأنه «منتحِل» و«أنه من مشاهير الوضّاعين»، وأضاف قائلاً: «إن جميع الباحثين من المحدّثين قد أشاروا إلى ضعفه وضعف الأحاديث المروية عنه».

(٩٧) غلام حسين رحيمي الإصفهاني، زندگاني چهارده معصومعليهم السلام (مع ملحق بالسيرة الذاتية للمؤلِّف بقلمه) (مصدر فارسي): ٤٥، انتشارات عسكريه، ١٣٨٦هـ.ش.

(٩٨)الدكتور خليل الرفاهي، گردش أيام (خاطرات حوزه، دانشگاه، داخل وخارج أز كشور) (مصدر فارسي): ٢١٦ ـ ٢١٧، انتشارات ماني، ط١، إصفهان، ١٣٨٢هـ.ش.

بحث حول رسالة (المحكم والمتشابه)[1]

الاسم والمؤلِّف والهويّة

السيد أحمد المددي[*]

ترجمة: وسيم حيدر

تقديم

إذا استثنينا الصحيفة السجادية المباركة المشتملة على بعض أدعية الإمام السجادعليه السلام، ومجموع كلمات أمير المؤمنينعليه السلام في نهج البلاغة، للشريف الرضي، هناك بعض الرسائل والكتب المنسوبة إلى الأئمةعليهم السلام بمختلف العناوين. وقد تعرَّضت هذه الكتب منذ القدم للبحث والمناقشة بين العلماء حول صحة هذه النسبة وضعفها. وكانت فكرة بحث ودراسة هذه الكتب ـ بشكلٍ مستقلّ ـ تراودني منذ أَمَدٍ، حيث كنت أبتغي بيان نسبة هذه الكتب إليهم من الناحية التاريخية، وتقييم مدى صلاحيتها واعتبارها من عدمه[2]. ومن هنا استمدّ العون من الله والرعاية الخاصة من أولياء الله ـ سلام الله عليهم أجمعين ـ؛ لأبحث في كتاب رسالة (المحكم والمتشابه).

اسم الكتاب

على الرغم من نسبة هذا الكتاب إلى السيد المرتضى، وأنه قد اقتبسه من تفسير النعماني، ولكنْ حيث إنه بأجمعه عبارة عن رواية واحدة مشتملة على سلسلة سندٍ ينتهي إلى أمير المؤمنينعليه السلام، فإننا سنعمل على بحثها ومناقشتها بوصفها من

(*) أحد الفقهاء في مدينة قم، ومن أبرز أساتذة الدراسات العليا في الحوزة العلمية. من المتخصِّصين في مجال التراث والرجال والحديث.

الرسائل والكتب المنسوبة إلى أهل البيت(عليهم السلام).

لقد سبق لهذا الكتاب أن طبع بشكلٍ مستقلّ بعنوان «رسالة المحكم والمتشابه». وقد ذكرها العلامة المجلسي كاملةً في فصل القرآن من بحار الأنوار[٣]. وفي الطبعة الجديدة من بحار الأنوار، ج ٩٠، من الصفحة ١ إلى الصفحة ٩٧. وإن أرقام الصفحات الواردة في هذا المقال تعود إلى هذا الجزء من بحار الأنوار.

إن هذا الكتاب يشتمل على مقدّمة مختصرة حول أهمية القرآن الكريم، ثم اشتملت بعد هذه المقدمة على العبارة التالية: «قال أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن جعفر النعماني ـ رضي الله عنه ـ في كتابه في تفسير القرآن: حدَّثنا أحمد بن محمد بن سعيد بن عقدة، قال: حدَّثنا أحمد بن يوسف بن يعقوب الجعفي، عن إسماعيل بن مهران، عن الحسن بن عليّ بن أبي حمزة، عن أبيه، عن إسماعيل بن جابر قال: سمعتُ أبا عبد الله جعفر بن محمد الصادق(عليه السلام) يقول:...».

ثم ينتقل إلى بيان كلام الإمام الصادق(عليه السلام) بشأن أهمية القرآن الكريم، وتعرُّضه للتفسير والتأويل الخاطئ من قبل بعضهم؛ بسبب عدم معرفته لكُنْه القرآن الكريم وأقسامه وأنواع آياته. ثم ينقل الإمام الصادق(عليه السلام) كلاماً عن أمير المؤمنين(عليه السلام) حول أقسام آيات القرآن، وشرح تفصيلي لمسائل تستفاد من مختلف آيات القرآن الكريم.

وظاهر العبارة يُشعر أن الكتاب، من هذه النقطة إلى آخر كلمةٍ فيه، بمجموعه مرويٌّ عن الإمام مولى الموحدين عليّ بن أبي طالب(عليه السلام).

إن أسلوب الكتاب بشكلٍ عامّ أشبه بتأليف كتاب أو رسالة منه إلى نقل كلام متعارف عن المعصومين(عليهم السلام). وهو من الناحية الأدبية يصنَّف ضمن الحد المتوسط، وهو ممتزج بالمصطلحات العلمية، من قبيل: العام والخاص، والناسخ والمنسوخ، والقياس والرأي والاجتهاد، وما إلى ذلك. وأما من ناحية أسلوب البيان ومتانة الألفاظ ودقة المعاني ووضوح المسائل والشمول والاستيعاب فلا يمكن مقارنته بنهج البلاغة بحالٍ من الأحوال.

وفي ما يلي نتعرَّض إلى التعريف بمؤلِّف الكتاب ضمن ثلاثة محاور:

١. السيد المرتضى

يبدو من الشواهد والقرائن المتوفِّرة أن هذه الرسالة قد شاعت نسبتها إلى السيد المرتضى منذ القرن العاشر الهجري فما بعد. ويرى صاحب الذريعة[٤] أن هذه النسبة قد اشتهرت في عصر العلامة المجلسي والشيخ الحُرّ العاملي[٥].

وفي ما يلي نذكر قائمة بأسماء كبار العلماء الذين لم يُشْكِلوا ـ في الحد الأدنى ـ على نسبة هذا الكتاب إلى السيد المرتضى، وهم:

١ـ العلامة المجلسي، حيث ذهب في كتابه القيّم (بحار الأنوار) إلى الحدّ الذي عَدَّ معه هذا الكتاب ضمن سائر مصنَّفات السيد المرتضى[٦].

٢ـ الشيخ الحُرّ العاملي، على ما جاء في خاتمة كتابه القيّم (وسائل الشيعة)، وبعض إجازاته[٧].

٣ـ السيد عبد الله شُبَّر، في الصفحة ١١٥ من كتابه (الأصول الأصلية)، جزء من كتابه التفصيلي (جامع المعارف والأحكام).

٤ـ الشيخ يوسف البحراني، في مواضع متعدِّدة من كتابه (الحدائق الناضرة)[٨]، وكذلك كتابه (لؤلؤة البحرين).

٥ـ السيد الخوانساري في كتابه (روضات الجنات)[٩].

٦ـ المحدِّث النوري، في (خاتمة المستدرك)[١٠].

٧ـ الشيخ الأنصاري، في بداية كتاب (المكاسب)[١١].

وقد ورد ذكر رسالة المحكم والمتشابه ضمن المصادر الفقهية التي ألَّفها السيد المرتضى، بَيْدَ أن ذكر جميع هذه المصادر يستغرق منا وقتاً كثيراً.

ولا بُدَّ من التذكير هنا بأن العلامة المجلسي من ناحيةٍ يعتبر كتاب (رسالة المحكم والمتشابه) من تأليف السيد المرتضى، ويعتبر ذلك أمراً في غاية الشهرة، إلاّ أنه من ناحيةٍ أخرى ـ وفي حدود مراجعتي لكتاب ([إعجاز] القرآن) وسائر الأبواب المناسبة لمضامين كتاب (المحكم والمتشابه) ـ لم ينقُلْ في أيّ موضعٍ منها شيئاً عن هذا الكتاب المذكور. وبطبيعة الحال فإنه قد عمد في الجزء التسعين من كتاب بحار الأنوار إلى نقل النصّ الكامل لهذه الرسالة[١٢]، دون أن يشير في بدايتها أو خاتمتها إلى

أنها رسالةٌ للسيد المرتضى. وهو أمرٌ لم يتَّضح لي سرُّه حتّى هذه اللحظة.

القرائن على عدم صحة نسبة هذه الرسالة إلى السيد المرتضى

وعلى أيّ حال ليس هناك أيّ متّسع لإنكار شهرة نسبة هذا الكتاب إلى السيد المرتضى منذ القرن العاشر الهجري فما بعد، ولكنّنا لا نجد في المصادر المتقدِّمة على هذا التاريخ ما يذكر هذا الكتاب ضمن مؤلَّفات السيد المرتضى:

١ـ إن السيد المرتضى نفسه في إجازته التي كتبها إلى محمد بن محمد البصروي (سنة ٤١٧هـ، أي قبل وفاته بحوالي عشرين سنة) لا يذكر هذه الرسالة ضمن أسماء وعناوين مؤلَّفاته[١٣]. ومع ذلك يبقى احتمال أن يكون قد ألَّفها بعد ذلك قائماً.

٢ـ لم يذكر الشيخ الطوسي[١٤]، ولا النجاشي، في فهرستَيْهما اسماً لهذا الكتاب ضمن مؤلَّفات السيد المرتضى[١٥]، مع أنهما كانا من تلاميذه المعروفين، وقد تولّى النجاشي غسل السيد المرتضى بعد وفاته بنفسه[١٦].

٣ـ لا يذكر ابن شهرآشوب(٥٨٨هـ) في كتابه (معالم العلماء) هذا الكتاب ضمن مؤلَّفات السيد المرتضى[١٧]. وفي مقدّمة كتاب (أمالي السيد المرتضى) نسب محقِّق الكتاب هذا الأمر إلى ابن شهرآشوب خطأً. بَيْدَ أنه بالإضافة إلى عدم وجود هذا الأمر في كتاب (معالم العلماء)، كذلك لا نجده في نسخة الشيخ الحُرّ العاملي، طبقاً لما نقله في الجزء الثاني من (أمل الآمل)[١٨].

وبالإضافة إلى هذه الشواهد، ليس هناك في النسخة الموجودة لـ «رسالة المحكم والمتشابه» ما يثبت أن هذا الكتاب هو من تأليف السيد المرتضى، ولا أدري تماماً كيف نُسب هذا الكتاب إليه؟

نحتمل بشكلٍ قويّ أن النُسَخ الأولى للكتاب قد اشتملت على اسم السيد المرتضى بوصفه مؤلِّفاً لهذا الكتاب، الأمر الذي كان هو المنشأ في نسبة هذا الكتاب إليه، وقد يكون مؤلِّف الكتاب شخصاً آخر اسمه السيد المرتضى أيضاً، بمعنى أن كل ما في الأمر هو تشابهٌ في الاسم، لا أكثر، وهو ما سنأتي عليه لاحقاً

في هذا المقال.

إن الشواهد المتوفِّرة تثبت أن طرق وصول هذا الكتاب إلى الأصحاب كان على نحو «الوجادة»، وهو من الطرق الضعيفة في نقل الحديث.

ثم إن الأسلوب الأدبي والاستدلال العلمي للسيد المرتضى معروفٌ، وهو واضحٌ لِمَنْ اطلع على مؤلَّفاته الأدبية والعلمية بشكلٍ كامل. وهذا الكتاب (رسالة المحكم والمتشابه) لا يشتمل على الأسلوب الأدبي الذي نعرفه من السيد المرتضى، ولا يتطابق مع شيءٍ من أسلوبه الاستدلالي. فإن هذه الرسالة ـ على سبيل المثال ـ تشتمل على بحث في إبطال الرأي والقياس[١٩]. وقد ورد الحديث عن ذات هذه المسألة في كتاب (الذريعة إلى أصول الشريعة)، حيث تناول بحث القياس والرأي بالتفصيل[٢٠]، الأمر الذي يثبت ازدواجية المؤلِّف في هذين الكتابين (لو كان كاتبهما شخصاً واحداً).

٢ـ الشيخ النعماني

إن أكثر الذين نسبوا هذا الكتاب إلى السيد مرتضى قد صرَّحوا بأنه قد أخذ هذه الرسالة من تفسير النعماني (محمد بن إبراهيم النعماني الكاتب، المتوفّى في منتصف القرن الرابع الهجري)، وعلى حدّ تعبير الشيخ النوري: إن هذا الكتاب تلخيصٌ لذلك التفسير[٢١].

ويبدو الوجه في نسبة هذا الكتاب إلى الشيخ النعماني يأتي من ذكر اسمه بعد خطبة الكتاب. وقد قال العلامة المجلسي في بحار الأنوار ما نصُّه: «وكتاب التفسير الذي رواه الصادق، عن أمير المؤمنين‹ع›، المشتمل على أنواع آيات القرآن وشرح ألفاظه برواية محمد بن إبراهيم النعماني، وسيأتي بتمامه في كتاب القرآن»[٢٢].

وقريبٌ من مضمون «برواية النعماني» ما نجده في بداية الرسالة في بحار الأنوار.

والمؤيِّد الآخر لنسبة هذا الكتاب إلى الشيخ النعماني عبارةُ الشيخ الحُرّ العاملي في الجزء الثاني من كتابه (أمل الآمل)، فإنه بعد نسبة كتاب تفسيري إلى الشيخ النعماني، أضاف قائلاً: «ومن مؤلَّفاته تفسير القرآن، رأيتُ قطعةً منه»[٢٣]. احتمل الآغا بزرگ الطهراني في كتاب الذريعة ـ تحت عنوان «تفسير النعماني» ـ أن يكون مراد

الشيخ الحُرّ العاملي هو هذه الرسالة[٢٤].

وعلى الرغم من كلّ هذه المؤيِّدات تبقى هذه المسألة موضع تأمُّلٍ؛ فإن أقدم المصادر ـ بل المصدر الوحيد القريب من عصر الشيخ النعماني ـ الذي يذكره ويذكر عناوين كتبه هو فهرست الشيخ النجاشي، ومع ذلك فإنه لا يأتي على ذكر تفسيره. إن الشيخ النجاشي على الرغم من ذكره للمؤلَّفات العلمية للشيخ النعماني بواسطة واحدة، إلاّ أنه مع ذلك لا يذكر عنوان التفسير بينها[٢٥].

وقال ابن شهرآشوب بدوره في فصلٍ بعنوان: «في مَنْ عُرف بكنيته»، من كتابه (معالم العلماء): «أبو عبد الله محمد بن إبراهيم: له تفسير القرآن لأهل البيت«»[٢٦]. وعلى الرغم من انطباق هذا الاسم والكنية على الشيخ النعماني، ولكنْ مع ذلك لا يمكن الاطمئنان ـ ناهيك عن القطع ـ بأن مراده من ذلك هو النعماني المعروف، ولا سيَّما أن هذا الكتاب ليس من التفسير بالمعنى المتعارف، فهو ذو صبغة تبويبية، حيث يعمل فيه على تقسيم وتبويب أبحاث وآيات القرآن، وكلّ ذلك على شكل رواية واحدة مأثورة عن الإمام أمير المؤمنين. وعلى افتراض أن يكون مراد ابن شهرآشوب من ذلك هو النعماني المعروف فإن هذا التعبير المجمل والمبهم يعبِّر عن عدم اشتهار نسبة هذا الكتاب إلى شخصٍ معروف بقامة الشيخ النعماني.

ثم إنه حتّى إذا قبلنا بأن هذا الكتاب هو في الأصل من تأليف الشيخ النعماني، وأن السيد المرتضى قد نقله عنه، فحيث إن السيد المرتضى لم يكن تلميذاً مباشراً للنعماني يجب أن يكون قد نقله عنه بواسطةٍ، وفي النسخة المتوفِّرة لدينا لا نرى أثراً لتلك الواسطة.

ومن خلال التأمُّل في العبارة الاستهلالية في النسخة الراهنة لـ (رسالة المحكم والمتشابه)، التي ذكرنا نصَّها في بداية هذا المقال، يبدو أنه حتّى لو كان هذا الكتاب هو تفسير النعماني يجب على القاعدة أن يكون هناك شخصٌ ـ ولو مجهول ـ قد نقل هذا الكتاب مباشرةً عن الشيخ النعماني، حتّى ولو بعنوان الإجازة وما شابه ذلك، ولكنّنا لا نجد شيئاً من ذلك.

إن هذه القرائن تثبت أن النسخة الراهنة قد وصلَتْ إلى الأصحاب من طريق

الوجادة، وهي من الطرق الضعيفة لنقل الأحاديث والروايات.

وحيث كان النعماني قد قضى آخر أيام حياته في الشام (مدينة حلب)، حتّى توفي هناك[٢٧]، وكان تيار الغلوّ من ناحيةٍ أخرى قد طغى على الفكر الشيعي (متمثّلاً بالاتجاه العلوي، الذي لا يزال قائماً هناك حتّى هذه اللحظة، يحتمل قويّاً أن يكون هذا الكتاب قد وُجد ضمن التراث العلمي للشيخ النعماني، لينتشر بعد ذلك على هذه الصورة، دون إسنادٍ مباشر إلى المؤلف ـ ولو على نحو الإجازة ـ، في المراكز العلمية المعروفة في ذلك العصر، مثل: قم وبغداد والكوفة. وربما كان ابن شهرآشوب قد رأى هذه العبارة الواردة في بداية الكتاب، وهي: «قال أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن جعفر النعماني في كتابه تفسير القرآن»، فتحدَّث عنها بتلك العبارة المبهمة.

إن هذه الاحتمالات، رغم تعزيزها ببعض الشواهد، هي بحاجةٍ إلى المزيد من الشواهد. وخلاصة القول: خلافاً لاحتمال نسبة الكتاب «رسالة المحكم والمتشابه» إلى السيد المرتضى، نجد أن احتمال نسبة هذا الكتاب إلى الشيخ النعماني ـ مع ملاحظة ذكر اسمه في بدايته ـ لا يبدو مستبعداً.

٣ـ أمير المؤمنين عليه السلام

حيث إن كتاب «رسالة المحكم والمتشابه» عبارةٌ عن روايةٍ واحدة مأثورة عن أمير المؤمنين عليه السلام وجب علينا أن نرى ما هو مدى إمكانية الاعتماد والتعويل على هذا الحديث، طبقاً لقواعد علم الحديث؟ وفي هذا الشأن نواجه الإشكالات التالية:

١ـ لم تتّضح نسبة أصل هذا الكتاب إلى مؤلِّفَيْه المحتملين.

٢ـ إن بعض رجال السند لا يعتدّ بهم.

٣ـ إن نصّ الحديث لا يُشبه كلام الإمام عليّ عليه السلام، بل إن أسلوبه أشبه بأسلوب تأليف الكتب.

٤ـ إن بعض مقاطع الرواية لم تَرِدْ في سائر المصادر الروائية، باستثناء تفسير القمي، وإلى حدٍّ ما رسالة سعد بن عبد الله.

إن كلّ واحد من هذه الأمور تكفي لوحدها كي تسقط الرواية عن الاعتبار،

فما ظنك بها لو اجتمعت مع بعضها.

بعد بحث المسألة الأولى ـ وهي نسبة أصل الكتاب إلى مؤلِّفَيْه المحتملين ـ ننتقل إلى بحث سائر المسائل الأخرى:

دراسة سند الحديث

أ ـ **أحمد بن محمد بن سعيد بن عقدة**: على الرغم من اعتناقه المذهب الزيدي، ولكنّه يُعَدّ من كبار أئمة الحديث، ويحظى باحترام كبار علماء الشيعة. وقيل عنه: إنه قد حفظ نصّ مئة ألف حديث بأسانيدها[٢٨]. وبعد أن أثنى عليه النجاشي أخذ يعدِّد كتبه ومصنَّفاته، ثم قال في الختام: «ورأيت له كتاب تفسير القرآن، وهو كتابٌ حَسَن، وما رأيت أحداً ـ ممَّنْ حدَّثنا عنه ـ ذكره»[٢٩].

ب ـ **أبو الحسن أحمد بن يوسف بن يعقوب الجعفي**: لم يَرِدْ فيه توثيقٌ واضح وصريح.

ج ـ **إسماعيل بن مهران**: ثقة[٣٠].

د ـ **الحسن بن عليّ بن أبي حمزة البطائني، وأبوه عليّ**: كلاهما ضعيفٌ ومتَّهم بالكذب[٣١]. وسوف نتحدَّث عن «الحسن» لاحقاً.

و ـ **إسماعيل بن جابر**: ثقة[٣٢].

بحث عدم مشابهة نصّ الحديث لكلام الإمام عليه السلام

يمكن لنا أن نثبت عدم مشابهة كلمات هذا الحديث لكلام الإمام عليعليه السلام وأسلوبه من خلال نقل بعض عباراته على النحو التالي:

«وأما الذي كان في عصر النبيّ صلى الله عليه وآله فمنه ما أنزل الله تعالى في مغازيه وأصحابه وتوبيخهم... وغيره، ممّا لو شرح لطال به الكتاب»[٣٣].

«وأما حدود الإمام المستحقّ للإمامة فمنها أن يعلم الإمام المتولّي عليه أنه معصوم من الذنوب كلّها، صغيرها وكبيرها، لا يزلّ في الفتيا، ولا يخطئ في الجواب، ولا يسهو ولا ينسى، ولا يلهو بشيءٍ من أمر الدنيا.

والثاني: أن يكون أعلم الناس بحلال الله وحرامه، وضروب أحكامه وأمره ونهيه، وجميع ما يحتاج إليه الناس، فيحتاج الناس إليه ويستغني عنهم.

والثالث: يجب أن يكون أشجع الناس؛ لأنه فئة المؤمنين التي يرجعون إليها، إن انهزم من الزحف انهزم الناس بانهزامه...

وأما وجوب كونه أعلم الناس فإنه لو لم يكن عالماً لم يؤمَن أن يقلب الأحكام والحدود، ويختلف عليه القضايا المشكلة، فلا يجيب عنها بخلافها. أما وجوب كونه أشجع الناس في ما قدَّمناه؛ لأنه لا يصح أن ينهزم فيبوء بغضب من الله تعالى، وهذه لا يصح أن يكون صفة الإمام. وأما وجوب كونه أسخى الناس في ما (فلما) قدَّمناه وذلك لا يليق بالإمام. وقد جعل الله تعالى لهذه الفرائض الأربعة دليلين أبان لنا بهما المشكلات، وهما الشمس والقمر، أي النبيّ ووصيّه بلا فصل»[٣٤].

«وأما الردّ على مَنْ قال بالرأي والقياس والاستحسان والاجتهاد، ومَنْ يقول: إن الاختلاف رحمةٌ، فاعلم أنا لما رأينا مَنْ قال بالرأي والقياس قد استعمل شبهات الأحكام لما عجزوا عن عرفان إصابة الحكم[٣٥]... (إلى أن يقول:) قالوا: وقد رأينا النبيّ استعمل الرأي والقياس بقوله (للمرأة الخثعمية):...، وقوله لمعاذ بن جبل حين أرسله إلى اليمن...، قالوا: وقد استعمل الرأي والقياس كثيرٌ من الصحابة، ونحن على آثارهم مقتدون، ولهم احتجاجٌ كثير في مثل هذا... فنقول لهم ردّاً عليهم: إن أصول أحكام العبادات[٣٦]... (إلى أن يقول:) ومن الدليل على فساد قولهم في الاجتهاد والرأي والقياس أنه لن يخلو الشيء أن يكون تمثيلاً على أصلٍ أو يستخرج البحث عنه، فإن كان بحث عنه فإنه لا يجوز في عدل الله تعالى تكليف العباد ذلك، وإنْ كان تمثيلاً على أصلٍ فلن يخلو الأصل أن يكون حرّم لمصلحة الخلق، أو لمعنى في نفسه خاصّ، فإنْ كان حرّم لمعنى في نفسه خاصّ فقد كان قبل ذلك حلالاً ثم حرّم بعد ذلك لمعنى فيه، بل لو كان العلّة المعنى لم يكن التحريم له أَوْلى من التحليل، ولما فسد هذا الوجه من دعواهم، علمنا أنه لمعنى أن الله تعالى إنما حرم الأشياء لمصلحة الخلق، لا للعلّة التي فيها، ونحن إنما ننفي القول بالاجتهاد؛ لأن الحقّ عندنا ممّا قدمنا ذكره من الأصول التي نصبها الله تعالى، والدلائل التي أقامها لنا، كالكتاب والسنّة والإمام

الحجّة، ولن يخلو الخلق عندنا من أحد هذه الوجوه الأربعة التي ذكرناها، وما خالفها فباطلٌ»[٣٧].

نكتفي بهذا المقدار من العبارات؛ رعايةً للاختصار، ولكنّنا لو قارنّا هذه الكلمات بنصوص أمير المؤمنين عليه السلام الواردة في نهج البلاغة ـ مثلاً ـ هل نستطيع القول بأنهما لشخصٍ واحد؟

إن مضامين بعض الروايات المنسوبة إلى رسول الله صلى الله عليه وآله في هذا الكتاب قد وردت في المصادر الأخرى أيضاً، ولكنْ بسندٍ مغاير لسند هذا الكتاب. وتشتمل مقدّمة التفسير المنسوب إلى عليّ بن إبراهيم القمّي على خطبةٍ في أنواع وأقسام آيات القرآن تشبه إلى حدٍّ كبير المضامين الواردة في هذا الكتاب، ولكنْ لم يَرِدْ في أيٍّ من الكتابين إشارةٌ إلى أيِّهما قد اقتبس من الآخر؟ ويحتمل أنهما قد اقتبسا من مصدرٍ ثالث. وسوف نتحدَّث حول رسالة سعد بن عبد الله لاحقاً.

مَنْ هو مؤلِّف كتاب رسالة المحكم والمتشابه؟

هناك في هذا الشأن عدّة احتمالات:

١ـ يحتمل أن يكون مؤلِّفه الشيخ النعماني، كما يبدو ذلك من ظاهر العبارة الواردة في بداية رسالة المحكم والمتشابه، على ما مرَّ بيانه.

٢ـ الاحتمال الآخر أن يكون مؤلِّفه شخصاً اسمه السيد المرتضى، إلاّ أنه ليس هو السيد المرتضى المعروف [بعلم الهدى][٣٨]، وإن هذا الشخص قد عمد إلى تأليف هذا الكتاب، وأضاف إلى بدايته مقدّمة قصيرة، ثم حصل الاشتباه لاحقاً؛ إذ تصوَّر بعضهم أنه السيد المرتضى المعروف، ومنذ ذلك الحين اشتهر هذا الكتاب بنسبته له. وقد كان هناك الكثير من الأشخاص الذين يحملون اسم السيد مرتضى، ومن هؤلاء، وربما كان أشهرهم: السيد المرتضى بن داعي بن قاسم الحسني، وهو من كبار العلماء في القرن السادس الهجري. وقد كان مرتضى اسماً له بطبيعة الحال، خلافاً للسيد المرتضى الذي كان اسمه عليّ، والمرتضى لقبه. ولا يخفى أن التشابه في هذا الاسم يخلق أرضيّةً مناسبة لحصول مثل هذا الخلط. غير أن هذا الاحتمال وإنْ

كان يلقي ضوءاً على وضع النسخة الراهنة إلى حدٍّ ما، إلاّ أنه لا يساعد على معرفة هوية المؤلِّف الحقيقي لهذا الكتاب.

٢. يحتمل أن يكون هذا الكتاب هو ذات كتاب (فضائل القرآن)، الذي هو من تأليف الحسن بن عليّ بن أبي حمزة البطائني، مع إضافة مقدّمة من صفحتين أخرجَتْه على هذه الشاكلة. وقد كان هذا الشخص وأبوه من كبار الواقفية الذين كانوا يعتقدون بأن الإمام موسى بن جعفر‰ حيٌّ لم يَمُتْ، وأنه الإمام المهديّ المنتظر. وهي من الفرق المندثرة، ويذهب أغلب العلماء إلى القول بأن أباه هو المؤسِّس لهذه الفرقة[٣٩]. إن الحسن وأباه متَّهمان بالكذب. ويرى الغضائري أن الوالد أوثق من الولد[٤٠]. وقد وصف أحياناً بأنه «رجل سوء»[٤١]. وقال عنه ابن فضّال: «كذّابٌ ملعون، رويت عنه أحاديث كثيرة، وكتبت عنه تفسير القرآن كلّه، من أوله إلى آخره، إلاّ أني لا أستحلّ أن أروي عنه حديثاً واحداً»[٤٢].

وقال النجاشي بعد بيان بعض مضامين كتبه: «وله كتاب فضائل القرآن، أخبرنا أحمد بن محمد بن هارون، عن أحمد بن محمد بن سعيد، قال: حدَّثنا أحمد بن يوسف بن يعقوب بن حمزة بن زياد الجعفي القصباني، يعرف بابن الجلا [الحلا] بعرزم، قال: حدَّثنا إسماعيل بن مهران بن محمد بن أبي نصر، عن الحسن، به»[٤٣].

وقد ورد هذا السند بتمامه في كتاب (رسالة المحكم والمتشابه). وربما عمد الشيخ النعماني بعد ذلك إلى رواية هذا الكتاب لاحقاً، ومن هنا تمّ إدراج اسمه في بدايته.

توضيح ذلك: إن العادة قد جرَتْ في السابق على تأكيد صحة نسخة الكتاب من خلال ذكر أسماء رواة الكتاب إلى عدّة طبقات، وإن هذه الأسماء كانت تسجَّل أحياناً في بداية تلك النسخة من الكتاب، وكان هذا يؤدّي بدوره أحياناً إلى نسبة كتابٍ واحد إلى أكثر من شخصٍ وردت أسماؤهم في سلسلة رواية الكتاب. وعندما نقل العلامة المجلسي هذه الرسالة قال في عنوان الباب ما نصُّه: «ما ورد عن أمير المؤمنين‰ في أصناف آيات القرآن... برواية النعماني...»[٤٤]، حيث يشتمل على ظهور بأن النعماني هو مجرَّد راوٍ لهذا الكتاب، وليس مؤلِّفاً له. ويحتمل أن يكون اشتهار

المؤلّف، الذي هو الحسن بن عليّ البطائني بالكذب قد أدّى إلى بقاء كتابه مهجوراً في الحوزات العلمية في تلك الحقبة، ليظهر لاحقاً نسخةٌ منه بالتدريج في الأروقة العلمية على هذه الصفة، بعد وفاة النعماني.

وقد يتبادر إلى الذهن إشكالٌ مفاده: إن عنوان «فضائل القرآن» لا ينطبق على محتوى الكتاب الذي بين أيدينا، وأعني بذلك (رسالة المحكم والمتشابه)، ويحتمل أن يكون كتاب فضائل القرآن، للحسن بن علي البطائني، هو الذي ذكره الشيخ الصدوق في كتاب «ثواب الأعمال» بعنوان: ثواب قراءة السور، نقلاً عن الحسن بن عليّ بن أبي حمزة البطائني[٤٥]، ولا ربط له بكتاب «رسالة المحكم والمتشابه».

ولكن لا بُدَّ من القول في توضيح هذا الإشكال: إن عنوان «فضائل القرآن» ـ للإنصاف ـ لا ينسجم مع مضامين كتاب «رسالة المحكم والمتشابه» كثيراً، ولكنْ لو احتملنا أن يكون العنوان الكامل للكتاب هو «فضائل القرآن وأصناف آياته...» لما كان هذا العنوان بعيد الصلة عن موضوع هذا الكتاب. ويؤيِّد هذا الاحتمال ما ذكره العلاّمة المجلسي في بداية هذه الرسالة، حيث قال: «ما ورد عن أمير المؤمنين ـ صلوات الله عليه ـ في أصناف آيات القرآن وأنواعها، وتفسير بعض آياتها، برواية النعماني، وهي رسالةٌ مفردة مدوّنة، كثيرة الفوائد، نذكرها من فاتحتها الى خاتمتها»[٤٦].

وأما رواية ثواب قراءة القرآن فتنتهي إلى محمد بن حسّان، عن إسماعيل بن مهران، عن الحسن بن عليّ بن أبي حمزة البطائني.

وقد نسب النجاشي إلى محمد بن حسان كتاباً عنوانه: «ثواب القرآن»[٤٧].

وقال الشيخ الطوسي ما نصّه: «محمد بن حسان الرازي، له كتبٌ، منها: كتاب ثواب القرآن، أخبرنا به ابن أبي جيد... عن محمد بن حسّان، عن محمد بن عليّ الصيرفي، عن إسماعيل بن مهران، عن الحسن بن عليّ بن أبي حمزة البطائني»[٤٨].

كما أن الشيخ [الطوسي] والنجاشي قد نسبا كتاب «فضائل القرآن» مرّة إلى إسماعيل بن مهران[٤٩]، ومرّة إلى الحسن بن عليّ بن أبي حمزة البطائني أيضاً[٥٠]، ولا سيَّما أن النجاشي إنما ذكر السند المذكور في بداية «رسالة المحكم والمتشابه» في

ذيل «فضائل القرآن» فقط.

خلاصة القول: إن الشاهد الوحيد والواضح الموجود بين أيدينا، والذي يثبت نسبة هذا الكتاب إلى الحسن بن عليّ بن أبي حمزة البطائني، هو اتّحاد سنده مع طريق النجاشي، بَيْدَ أن عدم مطابقة عنوانه لعنوان الكتاب، وذكر اسم النعماني مع عبارة «في كتابه في تفسير القرآن»، يثبت خلاف ذلك.

٤ـ والاحتمال الآخر أن يكون كتاب «رسالة المحكم والمتشابه» هو ذات كتاب «ناسخ القرآن ومنسوخه ومحكمه ومتشابهه»، الذي هو من تأليف سعد بن عبد الله الأشعري(٢٩٩ أو ٣٠١هـ)[٥١]. والذي يدعو إلى هذا الاحتمال هو كلام العلاّمة المجلسي، حيث قال بعد ذكره لجميع الرسالة: «أقول: وجدتُ رسالةً قديمة مفتتحها هكذا: حدَّثنا جعفر بن محمد بن قولويه القمّي‏ قال: حدَّثني سعد الأشعري القمّي أبو القاسم‏، وهو مصنِّفه: الحمد للّه ذي النعماء والآلاء، والمجد والعزّ والكبرياء، وصلّى اللّه على محمد سيد الأنبياء، وعلى آله البررة الأتقياء، روى مشايخنا عن أصحابنا، عن أبي عبد اللّه‏ قال: قال أمير المؤمنين صلوات اللّه عليه: أنزل القرآن على سبعة أحرف، كلها شاف كاف: أمر، وزجر، وترغيب، وترهيب، وجدل، وقصص، ومثل. وساق الحديث إلى آخره، لكنّه غير الترتيب، وفرَّقه على الأبواب، وزاد فيما بين ذلك بعض الأخبار»[٥٢].

وكنا نتمنّى لو أن العلامة المجلسي قد أورد جميع مضامين الرسالة المنسوبة إلى سعد بن عبد الله الأشعري، فإنه لو كان فعل ذلك لكان قد أسهم في الحفاظ على أحد مصادر التراث العائد إلى نهاية القرن الثالث الهجري، ولأمكن لنا من خلال مقارنتها مع «رسالة المحكم والمتشابه» أن نعثر على بعض البصمات لمؤلّف كلتا الرسالتين. وعلى أيّ حال فقد ذكر العلاّمة المجلسي أجزاء هامّة من تلك الرسالة في موسوعته «بحار الأنوار»[٥٣]، وما ذكره يختلف كثيراً عن مضامين كتاب «رسالة المحكم والمتشابه». ومن الواضح بطبيعة الحال أن مؤلّف هذه الرسالة ينتمي إلى تيار الغلاة، وقد ذكر الكثير من الروايات الدالّة على تحريف القرآن.

وقال العلاّمة المجلسي في تأييد رسالة سعد بن عبد الله الأشعري: «وعَدَّ

النجاشي من كتب سعد بن عبد الله كتاب ناسخ القرآن ومنسوخه ومحكمه ومتشابهه، وذكر أسانيد صحيحة إلى كتبه»[٥٤]. ومن الناحية العلمية بمجرّد أن ينسب النجاشي كتاباً إلى سعد بن عبد الله، ثم يكتب خلف جلد نسخته المخطوطة: «كتاب سعد»، لا يمكن القول: إنه ذات الكتاب الذي أخبرنا عنه النجاشي. ومن ناحيةٍ أخرى فإننا نعلم بأن الشيخ الكليني كان تلميذاً لسعد، وقد روى عنه في الكافي مباشرة[٥٥]. وعليه لو كانت هذه النسخة من تأليف سعد بن عبد الله لكان الكليني قد نقل بعض عباراتها، ولا سيَّما تلك الخاصة بروايات التحريف.

إن الذي يروي هذه الرسالة ـ بناءً على صحتها ـ هو ابن قولويه(٣٦٨هـ)، وهو أقلّ رواية من سعد بن عبد الله(٢٩٩ أو ٣٠١هـ)؛ لأنه تلميذ الشيخ الكليني، الذي هو بدوره تلميذ سعد بن عبد الله الأشعري. وقال النجاشي في ترجمة ابن قولويه: «روى عن أبيه وأخيه، عن سعد، وقال: ما سمعت من سعد إلاّ أربعة أحاديث»[٥٦]. وقال في ترجمة سعد بن عبد الله: «قال الحسين بن عبيد الله‏﵀: جئت بالمنتخبات إلى أبي القاسم بن قولويه‏﵀، أقرؤها عليه، فقلتُ: حدَّثك سعد؟ فقال: لا، بل حدَّثني أبي وأخي، عنه، وأنا لم أسمع من سعد إلاّ حديثين»[٥٧].

وعليه كيف يعقل أن يكون ابن قولويه قد نقل مثل هذه الرسالة التفصيلية عن سعد بن عبد الله؟!

ويبدو أن الذي عمد إلى اختلاق هذه الرسالة لم يلتفت إلى هذه المسألة.

وبالإضافة إلى جميع هذه الأمور فإن رسالة سعد قد وصلتنا من طريق الوجادة، وهو من الطرق الضعيفة.

ويبدو أن لرسالة سعد ـ المتوفّى في بداية القرن الرابع الهجري ـ وتفسير النعماني ـ المتوفّى في منتصف القرن الرابع الهجري ـ مصدراً مشتركاً، وحيث اشتملا على روايات في تحريف القرآن ـ والروايات في رسالة سعد أكثر ـ هناك احتمالٌ قويّ جدّاً في أن يكون منشأهما هو التيار المنحرف الذي يقوده الحسن بن عليّ بن أبي حمزة البطائني أو أبوه، وأنهما؛ لبعض الأسباب، كانا ينسبان تارةً إلى النعماني، وتارةً أخرى إلى سعد بن عبد الله. وإن اشتهار سعد وأبيه بالكذب قد أدّى إلى ضياع تراثهما

العلمي، ولذلك لا نستطيع تحديد مقدار التأثير الذي تركاه على هاتين الرسالتين.

ذكر «رسالة المحكم والمتشابه» في الإجازات

قد يخطر على ذهن بعض الأشخاص أن وضوح نسبة هذه الرسالة إلى السيد المرتضى بحيث ذكرت الإجازات التفصيلية للأصحاب هذا الكتاب بوصفه تأليفاً للسيد المرتضى. وفي هذا الإطار يمكن الرجوع ـ على سبيل المثال ـ إلى إجازة الشيخ الحُرّ العاملي وصاحب الحدائق في لؤلؤة البحرين التي تقدَّم ذكرها. وفي حدود معلوماتنا إنّ أوّل شخصٍ أدخل هذا الكتاب في الإجازات بوصفه كتاباً للسيد المرتضى هو الشيخ الحُرّ العاملي ـ صاحب كتاب «وسائل الشيعة» ـ، وهكذا أخذ العلماء الذين جاؤوا بعده ينسبون هذا الكتاب في إجازاتهم التي تنتهي إلى الحُرّ العاملي بوصفه كتاباً من تأليف السيد المرتضى.

بَيْدَ أن الشيخ الحُرّ العاملي على ما يبدو ينقل هذا الكتاب عن السيد المرتضى من خلال تلفيق الإجازات، بمعنى أنه من خلال إجازةٍ عامة ينقل جميع كتب وروايات الشيخ الطوسي وجميع مؤلَّفات السيد المرتضى، ويرى صاحب الوسائل أن رسالة المحكم والمتشابه في جملة مؤلَّفات السيد المرتضى، ومن هنا فإنه ينقل هذا الكتاب عن السيد المرتضى بهذه الإجازة العامة. وقال الشيخ الحُرّ العاملي في خاتمة وسائل الشيعة، بعد بيان عدّة طرق إلى الشيخ الطوسي: «وقد عرفْتَ من ذلك الطريق إلى الكليني والصدوق... ونروي رسالة (المحكم والمتشابه) للسيد المرتضى بالإسناد السابق عن الشيخ أبي جعفر الطوسي، عن السيد المرتضى عليّ بن الحسين الموسوي»[٥٨].

إن التلفيق بين الإجازات على النحو المذكور لا بأس به من وجهة نظر بعض المحقّقين. وغايتي هنا تتلخَّص في بيان منهج صاحب الوسائل، ولستُ بصدد إبداء الرأي في هذا الشأن؛ لبعض الأسباب.

خلاصة المقال

١ـ لا مجال ـ تقريباً ـ للشكّ في خطأ نسبة رسالة المحكم والمتشابه بوصفها عين

ألفاظ روايةٍ أو روايات إلى الأئمّة‍.

٢ـ كما لا مجال ـ تقريباً ـ للتشكيك في خطأ نسبتها إلى السيد المرتضى أيضاً.

٣ـ إن احتمال نسبة هذا الكتاب إلى الشيخ النعماني ـ بوصفه تأليفاً أو رواية ـ وإنْ لم يكن احتمالاً قوياً، ولكنّه في الوقت نفسه ليس مستبعداً أيضاً.

٤ـ إن احتمال نسبة رسالة سعد بن عبد الله الأشعري إليه ضعيفٌ للغاية.

٥ـ إن لكلتا الرسالتين جذوراً في النصوص المأثورة عن أهل البيت، وإن الكثير من المضامين الواردة فيهما ـ وحتّى ما كان منها مدرجاً ضمن روايات التحريف ـ قد وصلنا مرسلاً أو مسنداً عن الأئمة. وهناك احتمالٌ متاخم لليقين بوجود الكثير من الروايات في فضائل القرآن الكريم، وأنواع الآيات، وتبويبها الموضوعي، ودلالة آيات الكتاب على أحقّية طريقة أهل البيت، وبطلان سائر الطرق الأخرى المنحرفة، وبعبارةٍ جامعة: إن الروايات التي تثبت الحضور الفاعل والواضح للقرآن في جميع مجالات المعارف والأحكام الإسلامية، الواردة عن الأئمة الأطهار، ولا سيَّما أمير المؤمنين، قد نُقلت إلى قدماء الأصحاب، فعمد هؤلاء إلى نقلها بالمعنى والمضمون، ثم صيغت بالأساليب الخاصّة للمؤلِّفين على ما نرى مثاله في هاتين الرسالتين.

٦ـ إن احتمال تأثير تفسير الحسن بن عليّ البطائني أو أبيه في هاتين الرسالتين واضحٌ إلى حدٍّ ما.

الهوامش

(١) إن هذا البحث هو جزءٌ من مقالٍ بعنوان: (رسالة حول تفسير وعلوم القرآن المنسوب لأهل البيت)، وقد نشر للمرّة الأولى في مجلة كيهان أنديشه، العدد ٢٨: ١١٣ ـ ١٤١، الصادرة في شهر بهمن وإسفند من عام ١٣٦٨هـ.ش (١٩٨٩م).

(٢) من الضروري أن نوضِّح هنا أن المراد من كتب الأئمة لا يقتصر على تلك الكتب التي تحمل اسم أحد الأئمة، أو تلك التي تعرف باسم ذلك الإمام، مثل: فقه الرضا، ومصباح الشريعة، بل

هو يشمل كذلك الرسائل والكتب التي تنسب بحَسَب الظاهر إلى شخص آخر أيضاً، ولكنها في الحقيقة تشتمل بأجمعها على روايةٍ لأحد الأئمة. إن هذا النوع من الكتب يشكِّل موضوعاً لهذا البحث أيضاً. ومن هذا القبيل: رسالة علل الشرائع، للفضل بن شاذان، التي هي بحَسَب الظاهر تنسب إلى الفضل، ولكنّها تحتوي في نهايتها على تصريح من الفضل بن شاذان نفسه بأنه قد سمع جميع مضامين هذا الكتاب من الإمام الرضا عليه السلام في مجالس متعدِّدة.

(٣) رسالة المحكم والمتشابه في الطبعة الجديدة لبحار الأنوار ٩٠ (**وفي بعض الطبعات ٩٣**)، من الصفحة الأولى إلى الصفحة ٩٧، وإنّ رقم الصفحات المذكورة في هذا المقال يعود إلى هذه الطبعة.

(٤) انظر: الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٢٠: ١٥٤ ـ ١٥٥.

(٥) انظر: معجم رجال الحديث ١٢: ١٤٧.

(٦) انظر: بحار الأنوار ١: ١٠ ـ ١١.

(٧) انظر: وسائل الشيعة ٣٠: ١٤٤ (الفائدة الثانية).

(٨) انظر على سبيل المثال: الحدائق الناضرة ٦: ٢٩٩، ٣٩٦؛ ١٢: ٣٧١، ٣٨١؛ ١٣: ٥٩، ١٠٧.

(٩) انظر: روضات الجنات ٤: ٢٣٠.

(١٠) انظر: خاتمة المستدرك ٣: ٢٦٦؛ ٤: ٢٤٣.

(١١) انظر: المكاسب ١: ١٢.

(١٢) انظر: بحار الأنوار ٩٠: ١.

(١٣) انظر: رياض العلماء ٤: ٣٥ ـ ٣٧.

(١٤) انظر: فهرست الطوسي: ٢٨٨، الرقم ٤٣٢.

(١٥) انظر: فهرست النجاشي: ٢٧٠، الرقم ٧٠٨.

(١٦) انظر: المصدر السابق: ٢٧١.

(١٧) انظر: معالم العلماء: ٦٩، الرقم ٤٧٧.

(١٨) انظر: أمل الآمل ٢: ١٨٢.

(١٩) انظر: بحار الأنوار ٩: ٩١.

(٢٠) انظر: الذريعة إلى أصول الشريعة ٢: ٦٦٩ فما بعد.

(٢١) انظر: خاتمة المستدرك ٤: ٢٤٣.

(٢٢) بحار الأنوار ١: ١٥.

(٢٣) أمل الآمل ٢: ٢٢٣.

(٢٤) انظر: الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٤: ٣١٨.

(٢٥) انظر: فهرست النجاشي: ٢٨٣، الرقم ١٠٤٣.

(٢٦) معالم العلماء: ١٣٤، الرقم ٩٠٤.

(٢٧) انظر: معجم الرجال ٥: ٩٨.

(٢٨) انظر: تاريخ بغداد ٥: ٢٢٠.

(٢٩) فهرست النجاشي: ٩٤، ٩٥، الرقم ٢٣٣.

(٣٠) انظر: المصدر السابق: ٢٦، الرقم ٤٩.
(٣١) رجال الكشّي: ٤٤٣ ـ ٤٠٣.
(٣٢) انظر: رجال الطوسي: ١٢٤، الرقم ١٢٤٦.
(٣٣) بحار الأنوار ٩٠: ٦٧.
(٣٤) المصدر السابق ٩٠: ٦٤ ـ ٦٥.
(٣٥) المصدر السابق ٩٠: ٩١.
(٣٦) المصدر السابق ٩٠: ٩٢.
(٣٧) المصدر السابق ٩٠: ٩٥ ـ ٩٦. تنويهٌ: نقلنا العبارات بعينها رعايةً للأمانة، مع علمنا بتعرُّض بعض الكلمات للتصحيف أو التحريف.
(٣٨) ما بين المعقوفتين إضافة توضيحية من عندنا. المعرِّب.
(٣٩) انظر: رجال الكشي: ٤٠٤، الرقم ٧٥٩؛ ٤٩٣، الرقم ٩٤٦.
(٤٠) انظر: رجال ابن الغضائري: ٥١، الرقم ٣٣.
(٤١) انظر: رجال الكشّي: ٥٥٢، الرقم ١٠٤٢.
(٤٢) المصدر السابق: ٥٥٢، الرقم ١٠٤٢.
(٤٣) فهرست رجال النجاشي: ٣٦ ـ ٣٧، الرقم ٧٣.
(٤٤) بحار الأنوار ٩٠: ١.
(٤٥) انظر: ثواب الأعمال: ١٠٤ فما بعد.
(٤٦) بحار الأنوار ٩٠: ١.
(٤٧) انظر: فهرست رجال النجاشي: ٣٣٨، الرقم ٩٠٣.
(٤٨) انظر: المصدر السابق: ٤١٤، الرقم ٦٢٩. تنويهٌ: لم أعثر على هذا المضمون في المصدر المذكور. المعرِّب.
(٤٩) انظر: المصدر السابق: ٢٦، الرقم ٤٩؛ فهرست الطوسي: ٢٧، الرقم ٣٢.
(٥٠) انظر: فهرست رجال النجاشي: ٣٦، الرقم ٧٣؛ فهرست الطوسي: ١٣١، الرقم ١٨٥.
(٥١) انظر: فهرست رجال النجاشي: ١٧٧، الرقم ٤٦٧.
(٥٢) بحار الأنوار ٩٠: ٩٧.
(٥٣) انظر: بحار الأنوار ٨٩: ٦٠ ـ ٧٣.
(٥٤) بحار الأنوار ١: ٣٢.
(٥٥) انظر مثلاً: الكافي ١: ٤٥٧، ح١٠؛ ٤٥٨، ح١١؛ ٤٦١، ح٢؛ إلخ.
(٥٦) فهرست رجال النجاشي: ١٢٣، الرقم ٣١٨.
(٥٧) المصدر السابق: ١٧٨، الرقم ٤٦٧.
(٥٨) وسائل الشيعة ٣٠: ١٨٠.

قسيمة الاشتراك

مجلّة نصوص معاصرة

☐ أفراد ☐ مؤسسات

اسم المشترك:..

العنوان الكامل:...

....

الهاتف: .... فاكس: ....

مدة الاشتراك: ....ابتداءً من:......................................

المبلغ: .... عدد النسخ:..............................

نقداً إلى: .... شيك مصرفي: ....

التاريخ: .... التوقيع: ....

الاشتراك السنوي

سائر الدول: ☐ للأفراد ١٠٠ دولار ☐ للمؤسسات ٢٠٠ دولار (خالصة أجور البريد)

ثمن النسخة

➢ لبنان ٥٠٠٠ ليرة ➢سوريا ١٥٠ ليرة ➢الأردن ٢,٥ دينار ➢الكويت ٣ دنانير ➢العراق ٣٠٠٠ دينار ➢الإمارات العربية ٣٠ درهماً ➢البحرين ٣ دنانير ➢قطر ٣٠ ريالاً ➢السعودية ٣٠ ريالاً ➢عمان ٣ ريالات ➢اليمن ٤٠٠ ريال ➢مصر ٧ جنيهات ➢السودان ٢٠٠ دينار ➢الصومال ١٥٠ شلناً ➢ليبيا ٥ دنانير ➢الجزائر ٣٠ ديناراً ➢تونس ٣ دنانير ➢المغرب ٣٠ درهماً ➢موريتانيا ٥٠٠ أوقية ➢تركيا ٢٠٠٠٠ ليرة ➢قبرص ٥ جنيهات ➢أمريكا وأوروبا وسائر الدول الأخرى ١٠ دولارات.

Nosos Moasera

Th 12 YEAR – NO. 48 , Autumn 2017 - 1439

Correspondence:
To the office of the Editor-in-chief
Lebanon.P.O.Box: 327 / 25 Beirut
E-mail: info@nosos.net